ible (Gospels)

FIDE ET VIRTUTE

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

B
44
37

47
5

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

62

Die formgeschichtliche Methode

Eine Darstellung und Kritik

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems

von

Erich Fascher

Lic. theol. zu Göttingen

Gladstone's Library

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1924

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin
Beiheft 2

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist im wesentlichen Abdruck einer Licentiatendissertation, die der Göttinger theologischen Fakultät eingereicht wurde.

Das Zustandekommen dieser Arbeit hat mein verehrter Lehrer, Herr Prof. D. Walter Bauer, durch seinen unermüdlichen Rat gefördert. Daß sie gedruckt werden konnte, verdanke ich neben der freundlichen Bereitwilligkeit des Herrn Prof. D. Hans Lietzmann und des Herrn Dr. Alfred Töpelmann, als dem Herausgeber und dem Verleger dieser Beihefte, nicht zum wenigsten der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft, die eine namhafte Unterstützung bewilligte. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt, daß sie sich dieser Erstlingsarbeit mit so großem Interesse angenommen haben.

Göttingen, im September 1924.

Erich Fascher.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf S. 234—236.

Stellenverzeichnis

der irgendwie besprochenen, nicht bloß zitierten Schriftstellen

Matthäus.

5 14 b 110
5 17 164
6 19—21 Par. 112
7 6 115
10 26 115
10 16 u. Par. 67
10 28 u. Par. 67
11 25—30 205
12 27 f. 118
17 24—29 202
18 7 162
24 48 115
28 18 ff. 205

Markus.

1 9—11 132
1 12—13 133
1 16—20 100 f. 104
1 21—27 74
1 21 139
1 21—28 127
1 40 123
2 1—12 71
2 6 146
2 10 148
2 16 146
2 17 163
2 18 146. 148
2 19 b f. 149
2 23 146
2 23—28 92 f.
2 27 Par. 110 f. 148 Anm.
3 1—6 Par. 86 ff.
3 6 146. 148
3 35 Par. 65
5 34 123 f.
6 1—6 101 f. 203
6 5 124
7 29 Par. 124
7 31—37 75
9 1 117
9 14 ff. 123
9 23 f. 75
9 29 77
9 43—47 112. 137
11 15—19 104/105
11 28—30 95
12 13—17 95 f.
12 18—27 92
13 17 162
13 30 117
14 3—9 204
14 18—21 160

Lukas.

5 1—11 202
7 11—17 75
7 36—50 197
10 7 b 115
10 25—37 192
13 1 ff. 93. 193. 197
13 10—17 88 ff.
14 1—6 88 ff.
17 20 ff. 194
17 20—21 198
22 43 ff. 175

I Cor 15 1 ff. 55 f. 62 f.
Hebr 11 194
„ 12 16 f. 194
II Clem XI 11 65 f.
„ XII 2 66 f.
„ V 67
Jes 28 7—13 } 168
Mi 2 1—11 }
Gen 18 20 ff. }
Hiob 1 6—12 }

Berichtigungen.

S. 74 Zeile 18 lies Typs (statt Tys)
S 81 „ 16 minder reinen (2 Worte).

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Einleitung.

Die formgeschichtliche Literatur und die aus ihr sich ergebende Tendenz der formgeschichtlichen Methode.

Literatur.

M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921.
M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums, Berlin 1921.
— Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte (ZNW. 1922 Heft 4).
G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1922.
K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919.
M. Dibelius, Stilkritisches zur Apostelgeschichte, (Festschrift für Gunkel Bd. 2).

Auf den folgenden Blättern soll der Versuch gemacht werden, die formgeschichtliche Betrachtungsweise als Methode kritisch darzustellen, ihre Ergebnisse herauszuarbeiten und ihre Fehler aufzuweisen, um zu zeigen, was sie zu leisten vermag. Damit nicht genug, wird die Frage beantwortet werden müssen, wie es zur Entstehung dieser angeblich neuen Methode kam und wie weit ihre Wurzeln sich in der Geschichte des synoptischen Problems zurückverfolgen lassen. Daraus wird sich auch zeigen lassen, wie verschiedene ältere Methoden in die neue mitaufgenommen sind, deren Eigenart nur in der Betonung und konsequenten Durchführung eines bestimmten Gesichtspunktes besteht. Welches ist dieser Hauptgesichtspunkt, auf den sich die Formgeschichte einstellt? Die Erforschung der mündlichen Tradition des in den synoptischen Evangelien literarisch fixierten Stoffes. Man will sich nicht mit der ziemlich allgemein anerkannten Zweiquellentheorie begnügen. So wichtig sie ist, sie bezieht sich lediglich auf die Erklärung der literarischen Fixierung und Redaktion des Stoffes, d. h. auf den Endprozeß der Tradition. Man will darüber hinaus vordringen und zu erforschen suchen, wie der Stoff aussah, ehe er »Literatur« wurde, welche Kräfte an ihm formend und gestaltend tätig gewesen sind. Da es sich um einen vorliterarischen Prozeß handelt, an dem nicht einzelne markante Individuen, sondern unbekannte, unliterarische Menschen gearbeitet haben, so läßt sich

der Begriff »Literaturgeschichte« nicht anwenden, sondern man wählte im bewußten Gegensatz zu ihm und unter Berücksichtigung der Eigenart der Entstehung unserer synoptischen Evangelien den Ausdruck »Formgeschichte«.

Infolgedessen gilt der Begriff der Formgeschichte, streng genommen, nur für die synoptischen Evangelien; denn sie verdanken ihre Entstehung — von den Redaktoren und ihren noch nachweisbaren Spuren abgesehen — der mündlichen Tradition, während es sich beim Johannes-Evangelium bereits um bewußte Arbeit eines reflektierenden Schriftstellers handelt. Was die neutestamentlichen Briefe angeht, so mögen sich bei Paulus und in den übrigen Briefen Stellen finden, die Nachklänge mündlicher Formulierungen sind (z. B. Haustafeln; I Cor 15 1 ff. u. a.), aber, aufs Ganze gesehen, sind die Briefe doch das Werk eigenartiger und bestimmter religiöser Persönlichkeiten, zumindest überwiegen die individuellen Partien das der Tradition entnommene Gut. Das kann man von den Evangelien der Synoptiker aber nicht sagen, sie lassen wohl aus der Komposition des Gesamtwerkes eine Eigenart des Schriftstellers oder aus der Wahl der Stoffe ein bestimmtes Interesse erkennen, aber die Stoffteile hat der betreffende Verfasser fertig vorgefunden und höchstens durch Bildung von Übergängen miteinander verknüpft. Das Entscheidende bei dem Begriff der Formgeschichte ist nicht der Gegensatz zur Literaturgeschichte — um Literatur handelt es sich, wenn man diesen Terminus im Blick auf die hellenistische Literatur versteht, gar nicht, man spricht aber trotzdem von urchristlicher Literaturgeschichte — auch nicht der Unterschied zwischen Literatur und Kleinliteratur, wie ihn Dibelius in seiner Einleitung herausstellen will — daß es nicht immer glatt geht, gibt er selbst zu — sondern der Anteil des schriftstellernden Individuums an der Gestaltung des Stoffes. Gibt man dies Moment als wesentlich zu, so wird sich nicht leugnen lassen, daß — mit Ausnahme des Jakobusbriefes, wenn man ihn für eine Spruchsammlung hält — der Begriff der Formgeschichte trotz gelegentlicher Streifzüge in andere Schriften des NT auf die synoptischen Evangelien beschränkt bleiben muß[1], und so

[1] Weil es sich in der Apostelgeschichte in viel höherem Grade um schriftstellerische Betätigung des Lukas handelt als in seinem Evangelium spricht Dibelius nicht von einer formgeschichtlichen, sondern von einer stilkritischen Betrachtung der Apostelgeschichte (Festschr. Gunkel Bd. II S. 28 f.).

redet Dibelius nicht mit Unrecht in seiner Programmschrift von der Formgeschichte des Evangeliums.

Wie es zur Entstehung dieser formgeschichtlichen Literatur kam, läßt sich mit wenigen Worten sagen. Dibelius hat in einer Programmschrift die neue Methode dargelegt. Er erkannte, daß es sich in den synoptischen Evangelien um »kleine, literarische Einheiten« handelt, die die Evangelisten mit mehr oder weniger Geschick zu einem Gesamtwerk redigiert haben. Sein Blick ist also nicht auf die Gesamtkomposition, sondern auf diese Einzelstücke gerichtet. Kurz nach seinem Buch erschien die Arbeit von K. L. Schmidt, die den »historischen Rahmen« der Evangelien zertrümmerte, in den die Einzelstücke gespannt sind. Nun war erst recht die Bahn frei für die Betrachtung der Einzelstücke und ihrer Gestaltung, die von Bultmann für den gesamten synoptischen Stoff geboten wird. Freilich bezieht sich Bultmann in seiner instruktiven Einleitung auf Schmidt und Dibelius, aber seine Arbeit war unabhängig von beiden schon so weit gediehen, daß er eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht vollziehen konnte. Bezogen sich die Werke der genannten Forscher auf den gesamten synoptischen Stoff, so griff Albertz eine besondere Form, »die Streitgespräche« heraus, um ihren Werdegang zu veranschaulichen. Seine Arbeit war aber beim Erscheinen der Bultmannschen auch wieder so gefördert, daß er auf eine Auseinandersetzung nicht eingehen konnte. Wir stehen also vor der Tatsache, daß vier Forscher, — denn Karl Ludwig Schmidt läßt sich hier mitrechnen — unabhängig voneinander den ganzen synoptischen Stoff formgeschichtlich untersucht haben, und Albertz hat recht, wenn er, darauf hinweisend, sagt, die Sache habe eben »in der Luft gelegen«. Diese Unabhängigkeit hat nun aber trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung so viele Verschiedenheiten in der Terminologie und Einteilung des Stoffes gezeitigt, daß hier eine Klärung der Lage erfolgen muß, ehe es zu einer Verwirrung kommt. Da die Methode ferner auf den gesamten synoptischen Stoff bereits angewendet ist, läßt sich trotz ihrer Jugend ein Urteil über sie fällen.

Wie sich aus den oben zitierten Buchtiteln ergibt, kommt der Ausdruck »Formgeschichte« oder »formgeschichtlich« überall vor, nur nicht bei Bultmann. Wenn letzterer scheinbar eine Ausnahme macht und sein Buch als Traditionsgeschichte bezeichnet, so spricht er es doch in seiner Vorbemerkung aus (S. 2), daß es

sich für ihn auch um die Anwendung der »auf anderen Gebieten erprobten formgeschichtlichen Betrachtung« handelt. In der Tat ist wichtig, daß diese Methode bereits in der klassischen Philologie und der sogenannten folkloristischen Forschung erprobt ist. Sie hat aber dort nicht ihren Ursprung, sondern es wird gezeigt werden, daß sie auf dem Gebiete der synoptischen Forschung zu Hause war und nach langer Abwesenheit in benachbarten Gebieten der Wissenschaft gleichsam in ihre alte Heimat zurückkehrte. Diese Tatsache und die Begrenzung des Stoffes auf die Evangelien berechtigen dazu, die formgeschichtliche Methode in die Geschichte des synoptischen Problems einzuordnen. Dieser historische Unterbau soll im I. Kapitel geliefert werden.

Kapitel I.

Die Vorläufer der formgeschichtlichen Methode.

§ 1. Die formgeschichtliche Methode und ihr Verhältnis zur Geschichte des synoptischen Problems.

Literatur:

J. G. Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament, Bd. 1, 1804.

J. G. Herder, Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien, 1796.

— Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, 1797. (Beides Suphan Bd. 19.)

Friedr. Ad. Krummacher, Über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht, 1805.

F. Chr. R. Eckermann, Über die eigentlich sicheren Gründe des Glaubens an die Haupttatsachen der Geschichte Jesu und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte (Theol. Beiträge V, 2, 1796).

D. Fr. Schleiermacher, Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch, 1817.

J. L. Gieseler, Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, 1818.

C. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage, 1883.

H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter, 1863.

— Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT. 3. Aufl. 189?.

E. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments 4. Aufl. 1864.
Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament 4. Aufl. 1886.
Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament Bd. 2, 3. Aufl. 1907.
Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 5. u. 6. Aufl. 1906.

Daß die Formgeschichte nicht etwas absolut Neues darstellt, kann man schon den Vorbemerkungen entnehmen, die die einzelnen Forscher ihren Ausführungen vorausschicken. Die neuere Philologie ist — wie sich später noch zeigen wird — von Einfluß gewesen und hat entscheidende Anregungen gegeben. Wieder ging, wie sonst, der Anstoß von der at. Forschung aus. Es sei hier nur kurz an die Namen Wellhausen und Gunkel erinnert. Aber diese Beschränkung auf die Darstellung des Einflusses, den Nachbargebiete der Wissenschaft ausgeübt haben, ist nicht am Platze. Der Grundgedanke, die Erforschung und Betonung der mündlichen Tradition, ist wesentlich älter. Er hat eine große Rolle gespielt vor ca. hundert Jahren in den Debatten über die Entstehung der synoptischen Evangelien. Wir berühren hier einen Komplex von Problemen, den man unter dem Sammelwort »die synoptische Frage« zusammenfaßt und der in der nt. Einleitungswissenschaft eine große Bedeutung hat. Die Formgeschichte berührt sich mit diesen nt. Einleitungsfragen aufs engste, sie ist im Grunde also ein Stück nt. Einleitung. Es wird daher natürlich erscheinen, wenn wir sie als das jüngste Reis am Baume des synoptischen Problems betrachten und zunächst einmal feststellen, welcher Zusammenhang zwischen den alten und neuen Forschungen auf diesem Gebiete besteht.

Wer die Geschichte des synoptischen Problems der letzten hundert Jahre verfolgt, wird staunen über die Fülle von Deutungen, die wie Meteore am theologischen Himmel aufgestiegen sind, um bald wieder zu erlöschen und der Nacht der Vergessenheit anheimzufallen. Dieser Vergessenheit sollen aber einige Forscher entrissen werden, die mit feinem Verständnis manches von dem gedacht und empfunden haben, was heute in der Formgeschichte als ausgebildeter Methode zusammengefaßt ist. Den Faden, den diese Forscher spannen, gilt es aus dem Gewebe herauszulösen. Unbildlich gesprochen, aus der Geschichte des synoptischen Problems der letzten hundert Jahre werden nur solche Forscher und ihre Werke herausgegriffen, die zur modernen Formgeschichte in verwandtschaftlicher Beziehung stehen.

Zu Beginn des XIX. Jh stehen sich zwei Hypothesen gegenüber: die Urevangeliumhypothese Eichhorns und die Traditionshypothese Gieselers. Beide haben später zu mannigfachen Vermittlungen geführt, die von Diegesen oder sonstigen Schriftquellen neben der mündlichen Tradition reden. Es ist für uns gleichgültig, welche Versuche man angestellt hat, die Abhängigkeit der Synoptiker voneinander zu erklären und in welche Reihenfolge man sie stellte. Eins ist jedenfalls als Ergebnis dieser Entwicklung festzuhalten, daß man sich allmählich auf die Frage der literarischen Abhängigkeit der einzelnen Evangelien voneinander festlegte und darüber den Gedanken an die mündliche Tradition und ihre Bedeutung völlig zurücktreten ließ. Die Markushypothese erstand als siegreiche Lösung aus all den Kämpfen um die literarische Abhängigkeit der synoptischen Evangelien. Eine restlose Anerkennung hat sie freilich nicht bei allen Forschern gefunden (man vgl. Zahns Meinung in seiner Einl. § 57 und ferner das öfter aufgelegte Lehrbuch von Bleek-Mangold § 68—71[1]), aber doch, vor allem durch die klaren und gründlichen Ausführungen von H. J. Holtzmann, eine weite Verbreitung. Noch heute, nach mehr als einem halben Jahrhundert, hält die Mehrzahl der nt. Forscher an ihr fest. Dazu kam die Hypothese von der Spruchquelle, deren Herausarbeitung Männer wie Wernle und Harnack nicht ohne Erfolg unternommen haben, so daß man in der Zweiquellenhypothese (Markus u. Q) ein sicheres Fundament für die Lösung des synoptischen Problems gefunden zu haben glaubte, ein Fundament, an dem auch die Vertreter der Formgeschichte nicht rütteln. Auch Forscher, die an der Priorität von Matthäus oder eines Ur-Matthäus festhalten, stehen der mündlichen Tradition gleichgültig gegenüber. Mit der Markushypothese hat man sich — um das kurz zu erwähnen — nicht begnügt, sondern eine synoptische Grundschrift herausarbeiten wollen. Man versuchte also hinter den literarischen Prozeß noch ein Stück zurückzukommen. Wendling mühte sich um den »Urmarkus«, Spitta um einen »Urlukas«, Zahn denkt an einen »Urmatthäus«. Alle diese Versuche sind bisher an der Willkür und dem übersichtigen Scharfblick der Quellenanalytiker gescheitert, und es

[1] Bleek will Markus sogar hinter Johannes stellen (§ 85). Mangold hat in einem Nachtrag (S. 236—259) in der 3. und 4. Auflage von 1886) Bleeks Auffassung stark kritisiert und sich zu einem vollständigen Urmarkus bekannt. Dieser und die Redequelle genügen nach Mangold zur Lösung der synoptischen Frage.

fehlte nicht an Stimmen, die da rieten, endlich von solch einem aussichtslosen Unternehmen abzulassen. Allen diesen Versuchen liegt der Gedanke an einen schriftlichen Prozeß zugrunde, von welchem Evangelium und von welcher Urschrift man auch ausgeht. Das hängt auch mit der Verwertung der Nachrichten über die Entstehung unserer Evangelien zusammen. Wie sie auch verwendet werden, man hat stets einen Augenzeugen oder sicheren Gewährsmann, der eine Urschrift verfaßte, braucht also die »mündliche Tradition« gar nicht. An der Zweiquellenhypothese sei das erläutert. Man hat 1) das Evangelium des Markus, verfaßt auf Grund der Lehrvorträge des Petrus, 2) die Redequelle, verfaßt vom Apostel Matthäus, also zwei Grundschriften, die ziemlich einwandfrei auf direkte Augenzeugen des Lebens Jesu zurückgehen. Was bedarf es da einer mündlichen Tradition? Aus der Addition beider entstehen mühelos Matthäus und Lukas, wenn auch noch kleine Sonderquellen zugestanden werden. Was man an Abweichungen bei den einzelnen Evangelisten beobachtet, muß dann natürlich auf ihr Konto gesetzt werden. Bei dieser Art der Einstellung hatte die mündliche Tradition wenig Interesse für sich, und die besten neueren Einleitungen begnügen sich vor der Darstellung des synoptischen Problems gewöhnlich mit dem Hinweis, daß es eine solche gegeben habe, ohne daraus weiter Folgerungen zu ziehen (z. B. Bleek und Zahn, auch H. J. Holtzmann). Natürlich kennen diese Forscher die älteren Vertreter der mündlichen Tradition und behandeln sie auch (Bleek §§ 65. 66; Zahn § 50)[1] in ihren ausführlichen und gründlichen Übersichten über die Geschichte des synoptischen Problems, eine Verwertung jener Gedanken findet sich aber nicht bei ihnen. Bezeichnend ist z. B., daß H. J. Holtzmann den Namen Herder überhaupt nicht erwähnt, der hier vor allem neben Gieseler in Frage kommt. Lediglich bei Jülicher, der übrigens Herder auch nicht nennt, wird die Notwendigkeit einer neuen Analyse der einzelnen Traditionsschichten und der Feststellung ihres Verhältnisses zueinander betont (Einl. S. 341). Weiter bekundet die Formgeschichte ein starkes Interesse für die Form der Darstellung, das man als ästhetisch bezeichnen kann. Sie steht damit im Gegensatz zur peinlich minutiösen philologischen Arbeit der Literarkritik, deren Reaktion sie ist. Natürlich hat man schon früher auf die

[1] Desgl. H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, 1863, S. 1—67. — E. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften Neuen Testaments, 4. Aufl. 1864, S. 166—205.

ERZBISCHÖFLICHE DIÖZESAN-BIBLIOTHEK

Darstellung geachtet — im zweiten Teil dieses Kapitels werden direkte Vorläufer der Formgeschichte zu erwähnen sein — aber doch nicht annähernd so gründlich wie Herder und Krummacher. Wir haben also doppelt Grund, uns zu den alten Forschern zurückzuwenden, die man bisher ungebührlich vernachlässigt hat.

§ 2. Von Eichhorn bis zur Gieselerschen Traditionshypothese.

An den Anfang der nt. Einleitungswissenschaft pflegt man als Bahnbrecher J. G. Eichhorn zu stellen. Seine umfassenden Untersuchungen über die Entstehung der Evangelien sind in ihren Einzelheiten häufig sehr beachtenswert. Daß er seine Urevangeliumhypothese Lessing verdankt, ohne ihn zu erwähnen, hat ihm nach Herder neuerdings Zahn tadelnd vermerkt. Interessant ist, daß, wie Herder, so auch Lessing, gerade Literaten intuitiv Urheber eines Gedankes gewesen sind, den die Fachgelehrten dann näher entwickelt haben. Wie Lessing geistiger Vater Eichhorns, so ist Herder geistiger Vater Gieselers, wenn auch Lessing hier nicht die Rolle spielt wie Herder, weil er seine Gedanken nur kurz skizziert hat[1].

Es möchte auf den ersten Blick so scheinen, als ob Eichhorn, der Vertreter der Urevangeliumhypothese, auch auf dem Boden einer rein literarischen Entwicklung der Tradition in dem oben skizzierten Sinne stünde. Das zeigt sich aber bei näherem Zusehen als unzutreffend. In ihren Grundzügen ist die Eichhornsche Hypothese nicht mehr brauchbar, macht sich doch ihr Urheber seine Arbeit dadurch schwerer als sie ist, daß er die Unabhängigkeit der Synoptiker voneinander strikte behauptet. Aber die aus der großen Übereinstimmung wie ebenso auffallenden Abweichung der drei Evangelien voneinander sich ergebenden Schwierigkeiten hat Eichhorn klar erkannt und in seiner Weise zu lösen versucht. Sein Gesamtresultat ist nicht einfach, ein Urevangelium, das aramäisch geschrieben, von einem unbekannten Lehrer ins Griechische übersetzt ist, dann in mehreren voneinander abweichenden Exemplaren existierte, deren sich die Evangelisten für die Ausarbeitung ihrer Evangelien bedienten (cf. S. 182 f.). Die genaueren, noch komplizierteren Ergebnisse sind in § 84 dargelegt. Die

[1] Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Schriftsteller betrachtet, 1784 (im Nachlaß).

mannigfachen Rückschlüsse auf die Urschrift sind deshalb so verwickelt, weil sie auf zahlreichen Einzelbeobachtungen an den Synoptikern beruhen und nicht nur die Übereinstimmungen, sondern auch die Abweichungen voneinander berücksichtigen. Dazu kommt die Übersetzung aus dem Aramäischen und die Tatsache, daß der Stoff von Markus bis Lukas sich durch Zufügung von Einzelstücken vermehrt hat. Wenn alle diese Momente in einer Hypothese berücksichtigt sein sollen, dann kann sie mit dem besten Willen nicht einfach sein. Natürlich ist unsere Zweiquellentheorie einfacher, schon aus dem Grunde, weil man heute die Abhängigkeit des Matthäus und Lukas von Markus zugesteht. Geht man aber, wie es Eichhorn tat, in die Einzelanalyse, so bieten sich solche Schwierigkeiten, daß man mit dieser Hypothese auch nicht auskommt. Ich will nur an die Quelle Q und ihre verschiedene Fassung bei Matthäus und Lukas erinnern. Man spricht heute lieber von einer »Schicht Q« anstatt einer festen Schrift, um die zahllosen Differenzen zu erklären, die die Annahme einer Grundschrift — und seien es auch zwei abweichende Rezensionen — verbietet. Diese Schwierigkeiten hat Eichhorn genau so empfunden, und deshalb sind die Schicksale seiner Urschrift so wechselvoll. Man sollte ihm deshalb keinen Vorwurf machen[1]. Stehen wir nicht heute noch vor denselben unlösbaren Schwierigkeiten, wenn man von den großen Linien der Gesamtbetrachtung zur Einzelanalyse übergeht? Die Arbeit Eichhorns erinnert in der Methode an neueste Versuche. Er arbeitet synoptisch und stellt eine Wandlung des Stoffes fest, er redet von einer Entwicklung der Tradition und weist sie an einzelnen Geschichten nach, genau das tut Bultmann. Eichhorn analysiert den Stoff und zieht daraus Rückschlüsse auf die vorliterarische Entwicklung. Genau das tut Bultmann. Vor allem hat sich Eichhorn auch die Frage vorgelegt, welche Umstände denn die Formung des Stoffes veranlaßt haben könnten, und seiner Arbeit eine Art Geschichtskonstruktion (im § 1) vorausgeschickt. Er unterscheidet schon die doppelte Bedeutung des Wortes Evangelium als Gegenstand der Verkündigung und als Gegenstand schriftlicher Abfassung. Evangelium ist im ersteren Falle »die Summe dessen, was man den Hörern vortrug«, um sie zur Aufnahme in die Gemeinschaft der

[1] Jülichers Urteil (Einl. S. 11) gibt in seiner kurzen und scharfen Fassung ein durchaus unrichtiges Bild von den Verdiensten Eichhorns (ebenso Holtzmann, Einl. S. 4, besser S. 346).

Christen zu bewegen. Die Ausführung bot »eine Vergleichung der Hauptmomente des Lebens Jesu mit den Weissagungen, um zu erweisen, daß Jesus der Messias sei«. Zu dieser Definition wird Eichhorn vom Matthäus-Evangelium aus gekommen sein, dem ja der Schriftbeweis eigentümlich ist. Er legt besonderen Wert auf den engen Zusammenhang zwischen dem werdenden Christentum und dem Judentum, ein Gesichtspunkt, der sich von selbst versteht, wenn man ein Hebräerevangelium als Urschrift zugrunde legt, der aber heute besonders betont werden muß, wo die religionsgeschichtlich-hellenistische Forschung diesen Punkt zu übersehen droht. Zum »christlich-prophetischen Missionsvortrag« gehört nach Eichhorns Meinung die Geschichte des Lebens Jesu. Das ist ja heute — wenn man an die Arbeit Oepkes denkt, um nur einen zu nennen — wieder die brennende Frage, die auch Dibelius beschäftigt, wie weit die Geschichte des Lebens Jesu im Missionsvortrag Verwendung gefunden habe. Man sieht, Eichhorn ist in dieser Beziehung ganz modern. Die Entwicklung des Stoffes denkt er sich dann in der Weise, daß bei der zunehmenden Ausbreitung der Mission die Aufzeichnung »einer kurzen schriftlichen Darstellung der wichtigsten Punkte des Lebens Jesu« notwendig wurde, die man den Missionaren mitgab als »historisches Formular zum Gebrauch beim Unterricht«, von des Johannes Taufe bis zur Auferstehung Jesu reichend. Da die erhaltenen Evangelien zu ausführlich sind, muß dieser Grundriß (Dibelius spricht vom Material für Prediger) ihnen vorausgegangen sein, und Eichhorn denkt an das Hebräerevangelium, das durch Erweiterung der kurzen Lebensbeschreibung »in ständigem Wachsen« begriffen war. Das sind die Grundzüge seiner Auffassung von der Entstehung der Tradition, die durch die umfangreiche Analyse des Stoffes und die Komplizierung der Hypothese infolge der Kombination aller möglichen Beobachtungen, aus denen Eichhorn Rückschlüsse zieht, verdeckt werden. Sieht man von ihnen ab, so zeigen sich wertvolle Ansätze: die Anknüpfung der Tradition an die Missionspredigt und der Gedanke der ständigen Entwicklung des Stoffes, der durch synoptischen Vergleich erläutert wird. Der erste Ansatz wird heute von Dibelius ausgebaut und verästelt, der zweite methodisch von Bultmann seiner ganzen Arbeit zugrunde gelegt. Es ergibt sich also, daß J. G. Eichhorn, obwohl seine Urevangeliumhypothese auf den ersten Blick auf rein quellenmäßiger Tradition zu beruhen scheint, doch der Vertreter der

mündlichen Tradition zugleich ist und somit in die Reihe der Ahnen der heutigen Formgeschichtler gehört[1].

Julius Wellhausen hat gelegentlich darauf hingewiesen, wie viel doch Herder hinsichtlich der Darstellung der Evangelien bereits gesehen habe[2]. Herders theologische Schriften werden heute noch wenig beachtet, und doch sind sie es wert, der Vergessenheit entrissen zu werden. Es ist erstaunlich, was dieser Mann in der Tat alles beobachtet hat. Er ist für unseren Zusammenhang wohl der wichtigste Vorläufer der Formgeschichte, weil er als Dichter auf die Form sieht und manche wertvolle Beobachtung macht. Für uns kommen seine beiden Schriften »Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien, 1796« und »Von Gottes Sohn der Welt Heiland. Nach Johannesevangelium, 1797. Nebst der Regel über die Zusammenstimmung der Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung« in Betracht. Es soll versucht werden, die Grundgedanken der in Einzelheiten voneinander abweichenden Schriften wiederzugeben. Herder liegt

---

[1] Dieser Darstellung ist freilich die zweite Fassung der Hypothese von 1804 zugrunde gelegt, die die erste aus dem Jahre 1794 auf Grund von Einwänden revidiert. Aber der Kern, der für uns in Betracht kommt, hat sich nicht geändert. Beide Male handelt es sich um ein Urevangelium, das allmählich durch Abschreiben anwächst, also trotz der Anknüpfung an die Missionspredigt um ein Wachsen der Tradition auf schriftlichem Wege, und das könnte der obigen Behauptung, Eichhorn gehöre auch zu den Vertretern der mündlichen Tradition, widersprechen. Aber man muß bedenken, daß dieser Prozeß des Wachstums auf jeden Fall vorliterarisch ist, und wenn Eichhorn von der ältesten Quelle als einem Evangelium spricht, so sollte man ihm, wie es Schleiermacher tut (Über die Schriften des Lukas, S. 3 ff. und besonders S. 6), daraus keinen Strick drehen; denn es ist ein Produkt gemeint, das den Namen »Evangelium« im Sinne der Synoptiker noch nicht verdient — daher Urevangelium, d. h. Keimzelle — und der Vergessenheit anheimfiel, als man »die Form« endlich gefunden hatte, um den geschichtlichen Stoff zu bergen. Ob Schleiermacher die Entwicklung dieses Werdegangs klarer zeichnet, wird später geprüft werden, sie ist bei Eichhorn etwas unklar, aber dasselbe gilt bis auf den heutigen Tag, z. B. auch von den Formengeschichtlern, wenn sie die Frage, ob die Tradition sich mündlich oder schriftlich entwickelt habe, für sekundär erklären. Wie die einleitende Darstellung von Eichhorn ergibt, versteht er unter dem Urevangelium nicht eine offizielle Urkunde der Apostel, sondern ein primitives Material als Handhabe für den Unterricht. Die von Schleiermacher gegen ihn erhobenen Vorwürfe sind daher nur zutreffend, soweit sie das »Hebräerevangelium« angehen, das Eichhorn in nicht ganz klarer Begründung später mit dem »historischen Formular für den Unterricht« gleichsetzt, für letzteres gelten sie nicht. Eichhorn hat jedenfalls mehr entdeckt als seine schnell urteilenden Kritiker ihm zugestehen wollen (cf. S. 9 Anm.).

[2] Einl. in die drei ersten Evangelien, S. 43 Anm. 1.

eine klare systematische Darstellung nicht, er streut geistvolle Bemerkungen aus, ohne sie in strenge Beziehung zueinander zu setzen, weshalb es nicht an Widersprüchen fehlt. Was zunächst das Verhältnis der Synoptiker zueinander betrifft, so weiß Herder nichts von einer gegenseitigen Abhängigkeit, sondern erklärt ihre überraschende Übereinstimmung aus dem Zurückgehen auf dasselbe — jedenfalls mündliche — Evangelium, das einen festen Grundriß besaß[1]:

1) Drei Beurkundungen Gottes (Taufe, Verklärung, Auferstehung).

2) Wundergeschichten. Die Tatsache, daß alle drei Evangelien nahezu die gleichen Wundergeschichten erzählen, erklärt er sich daraus, daß »ein fester Kreis solcher Wundergeschichten frühe ausgewählt und in den Kreis mündlicher, evangelischer Erzählung gebracht war«.

3) Reden Jesu. Sie sind auch ein Bestandteil des Evangeliums. Hier kann man ebenfalls mit einem erlesenen Kreis von Sprüchen und Parabeln rechnen.

4) Die Erzählungen der Schicksale des Reiches Christi und seiner Wiederkunft.

Woher weiß nun Herder, daß das mündliche Evangelium diese Stoffe enthalten habe? Er schließt es aus der Rede des Petrus Act 2_{22-39}. Sie enthält den Kanon der Verkündigung und des Glaubens. Solcher Art mußte nach seiner Meinung auch das schriftlich fixierte Evangelium sein, es mußte die oben aufgezählten vier verschiedenen Stoffe so darbieten, daß es wie eine nähere Ausführung des Redeschemas erscheint. Das Schema der Missionsrede ist also Grundlage für die Komposition schriftlicher Evangelien, eine wichtige, höchst modern anmutende Beobachtung! Da dieses Schema am ehesten noch bei Markus vorliegt — er hat es noch nicht erweitert durch Zufügung von Geburts- und Kindheitsgeschichte — so ist das ein Grund für die Priorität des Markus gegenüber Matthäus und Lukas. Außerdem führt Herder noch andere Gründe für diese Meinung an, z. B. das Fehlen herabsetzender Reden gegen Johannes den Täufer und gegen den jüdischen Kultus, die Kürze und die schmucklose Darstellung. Markus ist also keine Kompilation aus Matthäus und Lukas. Mit dieser Ansicht ist Herder den späteren Tendenzkritikern voraus.

[1] Cf. Suphan XIX S. 386.

Das oben skizzierte mündliche Evangelium kann nun aber nicht »aus hin und her fliegenden Gerüchten zusammengeweht sein«, wie es Lessing sich denkt; denn solche Gerüchte beschäftigen sich am liebsten »mit kleinen Zügen aus der Privatgeschichte des Helden, mit Anekdoten«, die unsere Evangelien gerade nicht bieten. Der Traditionsstoff ist also nicht wild verbreitet, sondern von bestimmten Leuten zu bestimmten Zwecken geordnet. Wer sind diese Leute? Die Evangelisten (Begleiter der Apostel), denen die Aufgabe oblag, die Geschichte Christi oft zu erzählen. Danach würde nicht die Verwendung der Stoffe in der Predigt ihnen die Form gegeben haben, sondern ein Erzählerstand, den ja auch Dibelius für bestimmte Stoffe postuliert. Herder knüpft an diese seine Vermutung die geistvolle Bemerkung, nicht von ungefähr seien deshalb gerade zwei Begleiter der Apostel — Markus und Lukas — Verfasser von Evangelien geworden: denn als Evangelisten hätten sie den Stoff besonders gut beherrscht. Natürlich können sie nicht die letzten Urheber der Tradition sein. Man wird Schritt für Schritt gedrängt, weiter zurückzugehen. So spricht Herder gelegentlich von einer Evangelistenschule, die im Hause des Johannes Markus zu Jerusalem bestanden habe (Act $12_{12\ 25}$). Das ist freilich eine unbeweisbare Vermutung. Letzte Bürgen der Überlieferung sind für ihn Petrus, Jakobus und Johannes, die die erste Anordnung dessen veranstalteten, »was zum Paradigma des historischen Evangeliums gehören sollte« (S. 388), oder Petrus als erster traf diese Anordnung des Evangelienunterrichts, die nichts anderes war »als ein historischer Kommentar des ältesten einfachen Symbolums der Kirche« (Mt 16_{16}). Die Evangelisten haben also ihren Stoff von den Aposteln oder von Petrus bekommen. Damit wäre eine lückenlose Traditionsreihe aufgewiesen bis zur schriftlichen Abfassung von Evangelien. Welche Motive bestimmten aber die Formung des mündlichen Evangeliums, das ja Geschichten und Reden in einer festen Anordnung enthalten haben soll? Hier sieht man nicht ganz klar. Einmal ist der Vortrag der Faktor, der die Auswahl des Stoffes bestimmt hat, dann wieder der Unterricht. Gewiß hat man den historischen Stoff doppelt verwendet, in Predigt und Unterricht, aber Herder versucht noch nicht, hier eine klare Scheidung vorzunehmen. Daß es verschiedene Formen des Stoffes gibt, sieht er wohl, denkt aber nicht daran, sie aus verschiedener historisch-praktischer Verwertung abzuleiten. Der Grundgedanke, daß

Predigt und Unterricht formschaffend gewirkt haben, ist da, wird allerdings stark modifiziert bei der Annahme, Petrus habe den Stoff für den Unterricht geordnet und geformt. Hier liegt ein Dilemma vor, das uns noch bei Dibelius begegnen wird und durch die Frage veranlaßt ist, ob die Praxis den Stoff gestaltet habe oder eine bestimmte Person ihn für den praktischen Zweck gestaltete. Da die Formgeschichte an die erstere Möglichkeit denkt, will sie den Gedanken an bestimmte Personen bei der Gestaltung des Stoffes ganz ausschalten und ihn ganz unpersönlich »nach Gesetzen mündlicher Tradition« geformt wissen. Diese Scheidung, gegenüber Herder klarer und bestimmter, vermag freilich den Gedanken an einen oder mehrere »erste, die Urheber der Gestaltung sind«, nie auszuschalten, mit bloßen unpersönlichen Gesetzen kommt man nicht aus. Herder hat — wie er ja überhaupt gegen die »wilde« Entstehung des Evangeliums war — deshalb ein anderes Mal vermutet, es habe ein Urevangelium gegeben, ein hebräisches Evangelium Matthäi oder der Apostel. Ein solches sei nötig, wenn man die Entstehung der Synoptiker — die ja nach Herder unabhängig voneinander sind[1] — begreifen wolle. Es ist dadurch entstanden, daß »Apostel und Augenzeugen sich zusammentaten, um jeder zu sagen, was er wüßte«. Dieses Urevangelium aber »chymisch« aus den Synoptikern auszuscheiden, ist nach seiner Meinung ein Unding[2]. Da wir den »ebräischen Matthäus« nicht mehr haben, sollen wir uns mit dem griechischen begnügen. Nun ist dieses Urevangelium nicht etwa mit jener »Anordnung des Petrus für den Unterricht« zu identifizieren, sondern hier macht Herder der Urevangeliumhypothese deutlich Konzessionen und verwirrt so die Klarheit seiner Gedanken. Einmal schwebt ihm jene Anordnung vor, die die Evangelisten verbreiten und einer von ihnen, Markus, zu dem ältesten Evangelium formt, sodann denkt er an ein Urevangelium, das unserem Matthäus zugrunde liegt, so daß einmal Matthäus, das andere Mal Markus auf die älteste Tradition zurückgeht. Damit nicht genug, verdirbt er die erste Vorstellung von der mündlichen Tradition noch dadurch, daß er, um die kirchliche Tradition zu halten, den Markus einen schriftlichen Entwurf mit sich herumführen läßt, den er seit ca. 40 benutzt und anderen mitgeteilt habe. Ja, in

[1] Cf. sein Urteil auf S. 210 bei Suphan XIX.

[2] Was Herder darüber sagt (Suphan XIX S. 206), ist für heutige Versuche noch beherzigenswert.

Wahrheit gab es zwei Entwürfe; denn neben der Privatschrift des Markus existierte noch eine, ein syrochaldäischer Entwurf, der als Anweisung zum Evangelistenamt in den Händen mehrerer Evangelisten war (Suphan XIX S. 409). Es ist hier auf die weiteren Ausführungen Herders nicht einzugehen, sie erfolgen offenbar, um der Tradition über die Entstehung der beiden ersten Evangelien gerecht zu werden. Er verwirft sie im Grunde selbst, wenn er auf S. 417 den Satz formuliert: »Mithin ist die Zurückführung unserer gesamten drei Evangelien auf eine nicht vorhandene Urschrift ein kühner Lauf ohne Ziel.« Wenn also der Gedanke an ein Urevangelium preiszugeben ist, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß mehrere private Niederschriften existierten, die die Evangelisten mit sich herumführten, wie ja Herder deren zwei annahm, aus denen unsere beiden ersten Evangelien erwuchsen. Daraus darf man aber nicht folgern, daß in Jerusalem eine »Evangelienkanzlei« existiert habe, die jedem Lehrer Aufsätze an seine Gemeinde mitgab, sondern diese Evangelisten waren eine Klasse von Lehrern, die die Aufgabe hatten, »die Lehre und Geschichte Jesu nach jedermanns Fassung zu erzählen«, sie standen neben den Aposteln und Propheten, d. h. den Auslegern der Weissagung des AT. Diese Bemerkung ist wieder sehr wichtig; denn im Grunde sieht Herder zwei Berufe, den Erzähler und Propheten. Auf den ersteren hätte Herder die Formung der Erzählungen, auf letzteren die Schriftbeweise und die damit zusammenhängenden Lehrstücke zurückführen müssen, wenn er sich überhaupt auf eine Analyse des Stoffes eingelassen hätte. Dann wäre ihm auch klar geworden, daß das von uns auf S. 12 skizzierte mündliche Evangelium nicht auf dieselbe Klasse von Menschen zurückgehen kann, sondern eine Komposition von Stoffen ist, die die Propheten und Evangelisten vorher geformt hatten. Daß trotzdem der Gesamtkomposition das Schema des mündlichen Kerygmas zugrunde liegt, ist ja nicht ausgeschlossen. Herder bezeichnet diese Evangelisten gelegentlich als »Rhapsoden«, die einen festen Umkreis von Erzählungen mitbekamen. Hätte es hier nicht nahegelegen, den Unterschied zwischen Geschichtserzählungen und Lehrstoffen klarzustellen? (S. 214.) Daß die Geschichten mit denselben Worten erzählt wurden, liegt nach Herder in der Natur der Sache bei der häufigen Wiederholung. Trotzdem besaß der einzelne die Freiheit zu variieren, wie man aus unseren Evangelien noch sehen könnte. Mit diesen Gedanken spinnt

Herder wieder den Faden der mündlichen Tradition konsequent weiter, den er vorher mit dem der schriftlichen verschlungen hatte. Zur schriftlichen Fixierung von Evangelien mußte es mit der Zeit kommen. Dazu drängte nach Herders Meinung die schnelle Ausbreitung des Christentums und die Opposition der Philosophen. Daneben hätten sich aber, vermutet Herder, die Katechumenen bei den Vorträgen »den historischen Erweis, daß Jesus der Christus sei«, aufgeschrieben, und dieser sei »das Evangelium«. Hiergegen wird man einwenden müssen, daß damit der Umfang des Evangeliums, wie es Herder (cf. oben S. 12) sonst umschreibt, nicht zutreffend bestimmt ist. Hier handelt es sich um Schriftbeweis und vielleicht um Erzählungen aus dem Leben Jesu, die ihn als Messias erwiesen, gehörten aber die Parabeln und Sprüche auch dazu? Klar ist die Scheidung jedenfalls nicht. Herder betont von den Evangelien — und er scheint dabei besonders an den an Schriftbeweisen reichen Matthäus zu denken — daß sie Jesus als den verheißenen Messias erweisen sollten (cf. S. 199. 205. 209). Der praktische Zweck des mündlichen wie schriftlichen Evangeliums ist damit sicher richtig wiedergegeben. Deshalb ist es »keine bloße Biographie, keine Denkwürdigkeiten eines Privatmanns, sondern Evangelium eines Christus, der in drei Weltteilen als solcher verehrt ward«. Aus dem Grunde werden auch keine Anekdoten aus dem Privatleben Jesu geboten, »die ein leselustiges Publikum verschlang«. Überblicken wir die bisherige Ausführung der Herderschen Gedanken, so läßt sich eine Übereinstimmung mit Eichhorn feststellen. Beide denken die Synoptiker unabhängig voneinander, beide gehen auf ein Urevangelium zurück — sei es nun mündlich oder schriftlich — beide leiten die Motive für die Formung des Stoffes aus dem Missionsvortrag ab. Während aber Eichhorn, der sein Urevangelium aus Matthäus gewinnt, starken Nachdruck auf den Schriftbeweis legt, ist dieser bei Herder nur ein Stück der viel mannigfaltigeren Verkündigung. Herder bietet schon eine genauere Differenzierung der Stoffe nach ihrer Form, er scheidet neben Predigt und Unterricht Apostel und Evangelisten als Tradenten verschiedener Stoffe. Unbewußt sucht er schon »den Sitz im Leben« festzustellen, wie es Dibelius will. Während Eichhorn trotz eines ähnlichen geschichtlich-konstruktiven Unterbaues mehr textgeschichtlich arbeitet, an der Hand synoptischer Vergleiche, und den Gedanken der Entwicklung betont, sieht Herder jeden Evangelisten für sich in seiner Eigen-

art[1]. Was er im einzelnen darüber ausführt, könnte bei Bultmann geschrieben stehen. Über der Ableitung des Stoffes aus der mündlichen Tradition hat Herder nicht vergessen, die Eigenart der Schriftsteller in Rechnung zu setzen, ja, man muß sagen, ihre Charakteristik ist klarer und besser gelungen als jene Ableitung der Tradition. Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Herder das Volkstümliche und Hebraisierende der ganzen Darstellung im Gegensatz zum hellenistischen Schrifttum betont. Er hat uns keine Exegese eines Evangeliums geschenkt, aber was er gelegentlich über einzelne Perikopen und Sprüche sagt, zeigt seine geniale Art, die Dinge zu sehen. Daß Herder ein Vorläufer der Formgeschichtler ist, auch wenn sie ihn nicht als solchen nennen, dürften diese Ausführungen zur Genüge erwiesen haben.

Die Betrachtungsweise Herders ist stark ästhetisch eingestellt, dennoch hat er sie nicht konsequent durchgeführt. Das ist erst einem anderen Dichter, Fr. A. Krummacher, gelungen in seinem einst viel gelesenen, heute fast vergessenen Buch: Über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht, 1805. Krummacher hat seinem Buch eine Art Methodenlehre vorausgeschickt, die man als psychologische Hermeneutik bezeichnen kann. Er wendet sich gegen jene Auslegung des NT, die lediglich das Wortverständnis durch Heranziehung aller möglichen Parallelen aus der klassischen Literatur

[1] Das mag noch verdeutlicht werden durch die Charakteristik der drei Evangelien bei Herder. Markus hat am wenigsten Schriftstellerisches und am meisten »den lebendigen Laut eines Erzählenden«. Er spricht, während die anderen schreiben. Weil er eine Erzählung bieten will, läßt er Sittensprüche (z. B. die Bergpredigt) aus, da sie in eine Predigt gehören oder in eine »Schrift«. Er schließt seine Geschichten, vor allem die abgekürzten, durch ein »Machtwort« oder einen zarten Zug der Empfindung oder durch Wiederholung desselben »Apophthegmas«, richtet sie also ein »für Herz und Ohr«. Aus der Eigenart der Darstellung und der Stoffauswahl folgt also, daß Markus aus lebendiger Erzählung erwachsen und zur öffentlichen Vorlesung in der Gemeinde geschrieben war (cf. Suphan S. 216/17; ebenso urteilt K. L. Schmidt, die Evangelien seien Vorlesebücher). Lukas ist Schriftsteller und Geschichtschreiber, der alles in eine Komposition ordnet und vor allen Dingen »nicht die Sprüche häuft, sondern sie auseinanderstellt und ihre Veranlassung einwebt« (S. 219). Er hat »die Begebenheiten aus dem Vortrag mündlicher Erzählung emporgehoben und in Ordnung gestellt« (S. 221). Matthäus führt, wie Johannes, durch Stoffwahl und Anordnung die Idee durch, »was ein Evangelium sei, nämlich zu bezeugen, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes«. Herder, der Ästhet und Dichter, hat die Besonderheiten der einzelnen Evangelienschreiber, wie man sieht, klar erkannt und fein gekennzeichnet.

zu erreichen trachtet, aber nicht in den Geist der Sache eindringen könne, weil sie die Individualität des Schriftstellers nicht berücksichtige[1]. Folglich ist es sein Bestreben, die Darstellung aus der schriftstellerischen Individualität, allerdings auch aus dem Verhältnis Jesu zu den Jüngern (Eindruck seiner Person, Liebe zu ihm) abzuleiten und ohne Rücksicht auf irgendwelche Traditionsgeschichte sich in den Geist der Synoptiker, wie sie uns vorliegen, einzuleben. Schon aus dem Titel geht hervor, daß die historische Betrachtungsweise mit der ästhetischen verknüpft wird. Es geschieht in der Art, daß der Verfasser letztere zu Hilfe ruft gegen die historische Skepsis. Krummacher ist weit entfernt, die Wundergeschichten für wahre geschichtliche Begebenheiten zu halten. Bald sieht er in ihnen die bildhafte Einkleidung eines nicht mehr feststellbaren Vorgangs, bald scheidet er zwischen dem Verständnis der Jünger und dem unseren. Jene haben in ihrer Einfalt etwas wörtlich genommen, was wir nur »ästhetisch« als bildhafte Darstellung zu würdigen vermögen[2]. Damit ist natürlich die subjektive Wahrhaftigkeit der Jünger nicht bezweifelt, aber ihre »Wunder« sind nicht immer mehr Wunder für uns. Historische und ästhetische Wahrheit gehen oft zusammen, können aber auch zu verschiedenen Resultaten führen. Die Jünger haben sehr oft den historischen Vorgang im Licht ihres subjektiven Urteils dargestellt, so daß wir nicht mehr ganz klar sehen. Auf diese Weise sucht Krummacher nicht ohne Geschick den rein vernunftmäßigen Erklärungen der Wundergeschichten zu entgehen, wie er sie anderseits nicht — was später Strauß tut — in Mythus verflüchtigt, sondern sie sind von den Jüngern für wahr gehalten, sie sind — ästhetisch betrachtet — wahr, brauchen es aber nicht historisch zu sein. Sieht man von den hierin ruhenden Schwierigkeiten ab — man kommt zu einer doppelten Wahrheit, der historischen und ästhetischen oder der der Jünger und der unseren — so läßt sich nicht verkennen, daß Krummacher sich meisterhaft in den Geist der Erzählungen einzufühlen versteht. Alle Kunst der Darstellung, alle poetischen Feinheiten bezeichnet er als Kunst des betreffenden Autors und weiß sehr wohl die Unterschiede in der Darstellung

[1] Was Krummacher darüber in seinem Buch auf S. 9 ausführt, zeigt starke Verwandtschaft mit der modernen religionspsychologischen Methode.

[2] Cf. die Analyse der Versuchungsgeschichte §§ 47—55 (besonders S. 110. 116. 118). Auch die Stillung des Sturmes wird ästhetisch erklärt (§ 38 S. 86 ff.)

der Evangelisten zu begründen (z. B. in der Schilderung der Sturmbeschwörung). Er wendet sich gegen die Inspirationstheorie, weil sie die Evangelisten zu bloßen Werkzeugen mache. In Wahrheit hätten sie eigene Gaben, die man ihrer Darstellung ablauschen müsse[1]. Krummacher hat, ohne davon bewußt zu reden, die Gesetze der Volksdichtung, wie sie neuerdings Olrik erarbeitete, nachempfunden. Freilich dient ihm die ästhetische Feinheit zugleich als Beweis für die historische Treue, sie bietet also den Ersatz für die preisgegebene Inspiration. Ferner besteht zwischen ihm und der modernen Formgeschichte insofern ein wesentlicher Unterschied, als Krummacher alles das, was er sieht, durchaus für die Individualität des Schriftstellers in Anspruch nimmt, was die Formgeschichte zwar genau so sieht, aber anders ableitet, nämlich aus den Gesetzen der Volksdichtung. Sie handhabt also ihre Methode unpersönlich, daher ist das Verhältnis von Form und Geschichte, wie sich später noch zeigen wird, für die historische Forschung nicht so positiv. Der Vorwurf Krummachers gegen die Vertreter der Inspirationstheorie, daß sie die Evangelienschreiber zu bloßen Werkzeugen herabdrücke, ließe sich auch gegen die Formgeschichtler erheben, da sie in jenen bloß Redaktoren zu sehen geneigt sind. Sieht man aber davon ab, so ist die Art Krummachers mit der der modernen Forscher nahe verwandt; denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Formgeschichte eine stark ästhetische Seite hat, die am deutlichsten bei Bertram ausgeprägt ist[2]. Inwiefern das bei ihm zu einer eigentümlichen Mischung von positiven und kritischen Ergebnissen führen muß, darüber ist später zu reden. Er hat in dieser Beziehung in Krummacher schon einen Vorläufer[3].

---

[1] Es würde hier zu weit führen, die Analyse einzelner Geschichten genauer darzulegen. Hingewiesen sei auf die Charakteristik der Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas (§§ 63 und 64), der Geschichte vom Jüngling zu Nain (§ 90) und der Erzählung von Maria und Martha (§ 107).

[2] Bei Bertram verbindet sich die ästhetische Betrachtungsweise mit einer psychologischen Einfühlung wie bei Krummacher. Beide suchen die Darstellung auf den Eindruck, den die Jünger von Jesus hatten, zurückzuführen, den Krummacher allerdings noch nicht als kultischen bezeichnet. (Cf. S. 18.)

[3] Auch über die Reden Jesu hat sich Krummacher geäußert, insbesondere hat er, was ihm als Dichter ja nahelag, die Parabeln untersucht. Jülicher hat in seinen »Gleichnisreden Jesu« die Arbeit Krummachers gewürdigt (Gleichnisreden I, 2. Aufl. 1899, S. 296 f.), deshalb sei auf Einzelheiten hier nicht eingegangen. Nur eins scheint mir wertvoll zu sein, die Betonung des Zusammenhangs der Dichtung Jesu

Die ästhetisch-psychologische Betrachtungsweise Krummachers dient, sowohl was die Geschichte, als auch was die Reden Jesu betrifft, durchaus positiven Interessen. Wenn Krummacher den Dogmatikern daher gelegentlich vorwirft, daß sie immer aus dem NT ihr System herauslesen wollten, so trifft ihn dieser Vorwurf in gewisser Weise auch; denn trotz seiner größeren Unbefangenheit ist er auch einseitig und kommt zu Resultaten, die ihm als positiv-gläubigen Christen von vornherein erwünscht sind. Daß sein Buch trotzdem wertvoll ist und in die Reihe der Ahnen der Formgeschichte gehört wegen der methodischen Grundzüge, dürfte aus diesen Andeutungen deutlich geworden sein.

Sehen wir zunächst von Eckermann ab, der mit Gieseler zusammenzustellen ist, so ist Schleiermacher mit seinem 1817 erschienenen Buche »Über die Schriften des Lukas« der Nächste in dieser Reihe. Er hat sowohl die Urevangeliumhypothese von Eichhorn als auch die Benutzungshypothese Hugs mit mehr logischen Erwägungen als durch praktische Untersuchung erwiesenen Tatsachen ablehnen zu müssen geglaubt, sich in Wahr-

---

mit der alten hebräischen Poesie. Krummacher warnt davor, die Parabel unter die Regel des Aristoteles oder der griechischen Ästhetik zu zwingen (S. 429). Dagegen ist die Verwandtschaft mit der Genesis unleugbar (S. 432 Anm. 2). Die Dichtung Jesu ist aus ihren eigentümlichen Wurzeln zu erklären, dem hebräischen Geist und seiner kindlichen Poesie, auf die Herder ja auch gelegentlich hinwies. Die Ausführungen Krummachers (§ 225, besonders auch die Anmerkung über das hellenistische Griechisch) sind noch heute beherzigenswert, wo wir in der Gefahr schweben, über den Vergleichen des NT mit dem Hellenismus das darin enthaltene hebräische Gut zu gering einzuschätzen. Durch die Lektüre Herders und Krummachers bekommt man dafür wieder einen Blick, auch wenn man nicht alles unterschreiben kann, was sie sagen. Die Reden Jesu zeigen eine charakteristische Ausdrucksform, sie sind also in Einzelheiten echt, wie sie auch von den Verfassern der Evangelien komponiert sein mögen. Diese Form ist durchaus nicht gleichgültig (S. 182); denn ohne Form kann der Geist nicht zu den Menschen kommen. So hatte Jesus eine bestimmte (d. h. bildhafte) Ausdrucksform, die er öfter wiederholte bei den verschiedensten Gelegenheiten. Daher erklärt sich nach Krummachers Meinung auch die Tatsache, daß die gleichen Aussprüche in verschiedenem Zusammenhang berichtet werden (S. 185). Da den Jüngern für das geschriebene Gesetz des Moses das Wort Jesu gegeben wurde, so lag ihnen natürlich an der Form des Wortes sehr viel. Dieser Sinn für die Form ist ihnen als Israeliten durch die Übung im Gesetz geweckt. Wie sie einst sagten: Es steht geschrieben oder Moses hat gesagt, so sagen sie als Christen: Der Herr hat gesagt (S. 183/84; vgl. Holtzmann, Einl. S. 107 oben). Daraus will Krummacher die historische Glaubwürdigkeit der Worte Jesu folgern. Die Behauptung, es seien Worte der Jünger, so sagt er, wäre der anderen gleich, Jesu Charakter sei eine Dichtung der Jünger.

heit aber damit zwischen zwei Stühle gesetzt; denn die weitere Entwicklung der Forschung führte entweder zur Herausarbeitung eines Urevangeliums oder zur Ableitung der Evangelien aus gegenseitiger Abhängigkeit. Letzteres Moment ist so bedeutsam, daß keine Hypothese es ganz außer acht lassen konnte; denn die Übereinstimmung der drei Evangelien ist ohne Abhängigkeit von einem hinter ihnen liegenden Urevangelium oder voneinander nicht zu erklären. Schleiermacher schlägt diesen Wegen gegenüber einen mittleren ein, indem er entgegen der so oft betonten Übereinstimmung der Synoptiker besonders die Verschiedenheit betont. Sie, meint er, ist weder aus einer dauernd in Wandlung begriffenen apostolischen Quelle noch aus gegenseitiger Benutzung der Evangelien untereinander zu erklären. So kommt er denn zu dem Resultat, daß es mehrere Quellen gegeben habe, die sich heute noch aufzeigen lassen. Sie sind nicht Werk der Apostel, sondern irgendwie interessierter Sammler, deren die einen Wundergeschichten, die anderen Parabeln sammelten usw. Daß Schleiermacher sich mit Recht gegen ein apostolisches Urevangelium wendet, wird man zugeben müssen. Wie konnten spätere Schreiber ein solches willkürlich verändern, das doch autoritativen Wert haben mußte? So fragt er. Wenn es das Werk eines Apostelschülers war, wie konnten spätere Evangelien, die von Aposteln herrühren, darauf fußen? So fragt er weiter[1]. Aber gesetzt den Fall, man würde jenen Einwänden zustimmen, — obwohl die Geschichte gegen sie sprechen könnte; denn Apostelautorität brauchte nicht notwendige Erweiterungen des Urevangeliums zu verhindern, ebensowenig muß der erste Entwurf eines solchen Urevangeliums unbedingt von einem Apostel stammen — so ist damit, wie oben bei der Besprechung Eichhorns dargelegt wurde, noch nicht bewiesen, daß die beobachtete Entwicklung der Tradition falsch wäre. Diese Seite der Eichhornschen Hypothese hat Schleiermacher übersehen und den Begriff »Urevangelium« zu literarisch verstanden. So meint es Eichhorn aber gar nicht. Außerdem betont Schleiermacher den beiläufigen Gedanken Eichhorns zu sehr, daß den Evangelisten jene Entwürfe zum Erweis ihrer Autorität mitgegeben seien, und benutzt diesen Gedanken der Autorität als Argument gegen Eichhorns Hypothese. Die Be-

[1] Cf. S. 4 f. Die dort angestellten Reflexionen sind hier der Einfachheit halber in zwei Fragen gekleidet.

nutzungshypothese Hugs tut Schleiermacher mit ein paar Worten ab (S. 2). Er will ohne diese beiden Hypothesen einen neuen Weg gehen. Mehrere Quellen sind von den Verfassern der Evangelien benutzt worden, die entweder Augenzeugen oder spätere Schüler von solchen waren. Die Verschiedenheit der Komposition vermag Schleiermacher damit zu begründen, die auffallende Gleichheit in der Anordnung ganzer Partien aber nicht. Daß alle Evangelien denselben Grundriß von der Johannistaufe bis zur Auferstehung enthalten, daß Matthäus und Lukas beide eine Vorgeschichte hinzusetzen, wie erklärt sich das? Darauf könnte Schleiermacher keine klare Antwort geben, wie denn drei Schriftsteller dieselbe »Form« Evangelium unabhängig voneinander haben schaffen können. Auch sein Hinweis auf eine größere Anzahl Evangelien, die völlig verloren gegangen sein sollen (S. 8), ist um so bedenklicher, wenn er damit die Rekonstruktion des Urevangeliums als unsicher hinstellen will, dessen Verlust er sonst nicht begreifen kann. Wie soll sich denn da der Verlust mehrerer Evangelien erklären lassen? Nein, die Entwicklung wird so gegangen sein, daß dem Markus der erste Wurf eines brauchbaren Evangeliums gelungen ist, und Matthäus und Lukas seine Form der Komposition benutzten. Mag Schleiermacher den Gedanken an ein autoritatives, von den Aposteln zusammengesetztes Urevangelium bekämpfen und an seine Stelle eine Reihe Sammlungen setzen, die hie und da entstanden, so ist es doch verhängnisvoll für seine »Diegesenhypothese«, wenn er die Abhängigkeit der Synoptiker voneinander ablehnt. Der Gedanke an solche Diegesen ist deshalb nicht zu verwerfen, ihn hatte Eichhorn gelegentlich angedeutet, desgleichen Herder, Schleiermacher rückt ihn nun gegen das Urevangelium ausschließlich in den Vordergrund. Daß es kleine Sammlungen von Sprüchen oder Geschichten vor dem Evangelium gegeben hat, läßt sich noch nachweisen. Wenn heute Albertz zwei Sammlungen von Streitgesprächen aus Markus herauslöst und wahrscheinlich macht, daß sie vor Markus als Sammlung existiert haben, so ist das eine Bestätigung des Schleiermacherschen Gedankens. Wie weit sich dieser gegen das mündliche Evangelium Herders wendet, ist kaum zu sagen, da Herder gelegentlich von »einem bestimmten Kreis von Erzählungen« redet, die in mündlichen Umlauf gesetzt wurden. Darunter kann man sehr wohl eine Sammlung im Sinne Schleiermachers verstehen. Freilich ist die Vorstellung Herders, daß das mündliche Evangelium im Grund-

riß schon dem Schema des Kerygmas entsprach, nicht so leicht mit der Annahme Schleiermachers, daß die Evangelien aus Sammlungen komponiert seien, zu vereinigen. Man weiß nicht, ob die Sammlungen nicht schon eine bestimmte Anordnung hatten, die später beibehalten wurde, und inwieweit sie durch Ineinanderarbeitung und Schaffung eines chronologischen Rahmens auseinandergelöst sind, um in einer Gesamtkomposition aufzugehen. Aber darin ist Schleiermacher durchaus Vorläufer der Formgeschichte, daß er den chronologischen Rahmen als Zutat erkennt und die Nähte der Komposition ebenso erweist wie den alten Zusammenhang mehrerer Einzelstücke[1]. Mit seiner Annahme von Diegesen tritt er dem Gedanken einer einsträngigen schriftlichen Tradition entgegen, läßt es aber in der Schwebe, ob jene schriftlich oder mündlich tradiert worden sind.

Eine charakteristische Eigentümlichkeit der formgeschichtlichen Methode ist die Betonung der mündlichen Tradition. Auch in dieser Beziehung hat sie ihre Vorläufer, Eckermann und Gieseler. Des Erstgenannten Schrift, deren langatmiger Titel zu Eingang dieses Kapitels zitiert ist, verdient nur insofern Beachtung, als hierin nachgewiesen wird, daß es bis zum Tode des Apostels Paulus kein schriftliches Evangelium gegeben habe[2], Trotzdem wird zugestanden, daß einzelne Aufsätze von den Aposteln verfaßt sind, die dann später Schüler zu Evangelien verarbeiteten. So soll Matthäus auf Grund von Aufsätzen des gleichnamigen Apostels, Markus und Lukas gleichfalls auf Grund von Aufsätzen des Markus und Lukas von späteren Schülern gegen Ende des I. Jh. verfaßt sein. Diese Annahme ist natürlich völlig unmöglich, da sie das eigentlich synoptische Problem, die Übereinstimmung der drei Evangelien, gänzlich außer acht läßt. Aus drei verschiedenen Aufsatzquellen ist sie sicher nicht zu erklären, wenn man nicht wieder auf ein hinter jenen liegendes, mündlich geformtes Urevangelium zurückgehen will. Deshalb bedeutet diese Lösung Eckermanns eine Halbheit, deren Wert nur in der Hervorhebung der mündlichen Tradition besteht. Erst Gieseler hat hier gründlich weiter gearbeitet in seinem 1818 erschienenen Buch: Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die

[1] Freilich nicht immer richtig (vgl. die Kritik bei Holtzmann, Die synoptischen Evangelien S. 48/49). Ein Kennzeichen für Schleiermacher ist »die Schlußformel« bei einer Geschichte.

[2] Die Ausführungen sind S. 209 ff. kurz in Thesen zusammengefaßt.

frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Er ist damit der Begründer der Traditionshypothese geworden, die sowohl die Existenz eines Urevangeliums als auch die Aufzeichnung von Diegesen konsequent leugnet. Gieseler führt also einen Kampf gegen Eichhorn und Schleiermacher und setzt die Herdersche Linie, die allerdings bei Herder nicht klar genug hervortrat, fort. Seine Gedanken sind kurz folgende:

1) Gegen ein schriftliches Urevangelium (auch wenn es nur, wie Herder will, als Anweisung in den Händen der Evangelisten war), spricht die Tatsache, daß nicht die geringsten Spuren davon erhalten sind. Ging jeder Verfasser eines Evangeliums direkt auf solche Anweisung zurück, wie sollten dann diese in mehreren Exemplaren existierenden Anweisungen spurlos verschwunden sein, während man von den apokryphen Evangelien noch Reste hat?

2) Diegesen gab es nicht (S. 66/67). Die Jünger hatten keinen Anlaß zu schreiben, weil sie etwa eine Verdunkelung ihrer Erinnerungen durch mündliche Weitergabe befürchten mußten. Um für Missionare Diegesen aufzuzeichnen, war die Zeit bei der schnellen Zerstreuung der Urgemeinde zu kurz (Act 8_1).

3) Eine schriftliche Mitteilung verbot auch die Kraft des Geistes, aus dem heraus man sprach (S. 70 f.).

4) Die Paulinischen Briefe — einschließlich II Tim, der für echt gehalten wird — zeigen, daß es nur mündliche Tradition gab (S. 71)[1].

Daraus folgert Gieseler, daß ein mündliches Evangelium zur Erklärung der Synoptiker völlig ausreicht. Abweichungen lassen sich ebenso verstehen wie Übereinstimmungen. Die gleiche Anordnung mache keine Schwierigkeiten, »weil die Kenntnis der Reihenfolge den Evangelisten wichtig sein mußte« (S. 88). Die Einheitlichkeit der Form erklärt sich aus der häufigen Wiederholung. Gieseler weist auf Grund von Beobachtungen an sich selbst darauf hin, wie sehr die Wiederholung einer Erzählung deren Form festigt, besonders bei Kindern[2]. Diese Erzählungsformen haben sich — nach § 7 — ungezwungen im Kreise der

[1] Die von Gieseler S. 71 zitierten Stellen aus Pauli Briefen sind falsch verstanden. Der Gegensatz von Buchstabe und Geist bezieht sich im Zusammenhang nicht auf schriftliche und mündliche Tradition.

[2] Diese Beobachtung ist richtig. Noch heute erlebt man es, daß Kinder einen Märchenerzähler unterbrechen und verbessern, wenn sie den Wortlaut anders gewöhnt sind.

Apostel gebildet, nicht durch künstliche Verabredung oder durch Memorieren. Deshalb ist der Einwand, den man gegen diese Hypothese vorbringt, daß sie zu einer mechanischen Memorie führe, nicht im Sinne Gieselers[1]. Wohl weist er gelegentlich auf die rabbinische Tradition als Analogon hin, aber die Hauptgründe für diese gleichmäßige mündliche Tradition sind folgende:

1) Die Bildung und Sprache der Apostel (die gleichen Erinnerungen führen bei gleicher Spracharmut zu gleichen Erzählungsformen);

2) die Wichtigkeit des Stoffes und die daraus zu folgernde Aufforderung an die Missionare, ihn wortgetreu zu erzählen;

3) die häufige Wiederholung[2].

Diese drei Gründe sollen Gesetze für die Gleichmäßigkeit der mündlichen Tradition sein, in ihnen steckt der Kern für jene »Gesetze der mündlichen Tradition«, die Dibelius erarbeiten will. Freilich handelt es sich hier bloß um formerhaltende, nicht um formschaffende Gesetze oder Motive, deren Kenntnis uns ebenso notwendig wäre. Davon hat Gieseler eine Ahnung, wenn er sagt, formbildender als die bloße mündliche Tradition, die den Charakter einer Begebenheit verwischen könne, sei der Vortrag im Unterricht. Hier seien feste Formen nötig gewesen, die im Ausdruck zugleich den Gedanken fesselten.

Bemerkenswert ist an diesen Ausführungen Gieselers die Energie, mit der er die ausschließlich mündliche Tradition für die erste Zeit des Christentums behauptet; wenn er auch gelegentlich diese Konsequenz erweicht (S. 91: »Zwar können einzelne Evangelisten die empfangene Evangelientradition .... früh aufgeschrieben haben, dies kann ebensowenig historisch widerlegt als erwiesen werden«), so schwankt er doch nicht so sehr zwischen den beiden Möglichkeiten hin und her, wie es die bisher genannten Forscher taten. Wie kam es aber zur Aufzeichnung der Evangelien? Das Evangelium hat zunächst eine Veränderung erlitten, als es ins Ausland gebracht wurde. Man betonte das für Heiden Wichtige und ließ das spezifisch Jüdische fort (S. 110/111. 115). Jeder Evangelist schrieb sein Evangelium auf, wie er es empfangen

[1] z. B. Bleek-Mangold § 65. Gieseler sagt, daß sich bei begeisterten Augenzeugen eine solche Wortmechanik nicht denken ließe. Er übersieht aber, daß die mündliche Tradition auch produktiv wirkt (Holtzmann, Die synoptischen Evangelien S. 50).

[2] Cf. für diese kurzen Thesen S. 95—98. 103. 105 f. bei Gieseler.

hatte. Gieseler denkt also, ähnlich wie Herder, an ein festumrissenes mündliches Evangelium[1]. Er spricht von einem »festen Zyklus von Erzählungen«, der geschaffen und in Umlauf gesetzt wurde. Während aber Herder hier den Grundriß dieses Evangeliums mit dem Schema des Kerygmas in Verbindung bringt, findet sich bei Gieseler keine Erklärung. Wenn er meint, daß zuerst Griechen das Evangelium nach Vorträgen des Paulus aufgezeichnet hätten, so wird man dem skeptisch gegenüberstehen, ist es doch ganz ungewiß, ob Paulus viel Geschichten aus dem Leben Jesu gekannt hat (S. 119). Letzten Endes denkt sich Gieseler die Entstehung unserer Synoptiker so, daß sie ihren Lehrvortrag einfach aufgeschrieben haben. So schreibt Markus nach dem Vortrag des Petrus, Lukas nach dem des Paulus, Matthäus schrieb ein syrochaldäisches Evangelium, das später übersetzt wurde, und damit ist auch die altkirchliche Tradition über die Entstehung der Synoptiker gerettet. Wie war das möglich, daß da diese Übereinstimmung entstand? Wie konnte denn ein Vortrag solche Zusammensetzung haben wie unsere Evangelien? Diese Fragen läßt Gieseler unbeantwortet. Den Gegensatz zwischen Evangelium als mündlicher Verkündigung, als Lehre Christi, und Evangelium als Lebensbeschreibung Christi will Gieseler nicht anerkennen (S. 123, z. B. dagegen Jülichers Einl. S. 332 f.). Wenn es vor den Evangelien Niederschriften gegeben hat (die πολλοί des Lukas), so mögen es Sammlungen gewesen sein, wie Schleiermacher will; wären es nach Form und Inhalt Evangelien gewesen, wie die unseren, wie konnten sie verloren gehen? Hat da nicht die vollendete Form die unvollkommene verdrängt? Unmöglich können die Lehrvorträge solch eine einheitliche Komposition geboten haben, daß unsere Synoptiker unabhängig voneinander so ähnlich im Aufbau wurden, unmöglich konnte Markus dann so viele Redestücke auslassen. Oder kannte Petrus etwa diese Herrenworte nicht? Diese Fragen erhärten zur Genüge, daß die endgültige Lösung Gieselers gänzlich unhaltbar ist, und Jülichers Kritik an ihr (Einl. S. 302) hat ihr gutes Recht, aber sind die Gedanken, welche Gieseler über die erste mündliche Tradition und ihre Fortpflanzung bietet, ehe es zur schriftlichen Aufzeichnung kam, wirklich ein so »winziges Körnchen Wahr-

[1] Cf. Zahns Urteil über Gieseler (und Herder) Einl. II S. 188. Gieseler arbeitet in der Tat mit wertvollen historischen Argumenten.

heit«? Daß diese Hypothese die synoptische Frage nicht lösen konnte, wurde ihr Verderb, man ließ sie unbeachtet und tut sie in modernen Einleitungen kurz ab. Aber weshalb ließ man die darin steckenden wertvollen Gedanken gänzlich außer acht? Weshalb trat die Frage nach der mündlichen Tradition so völlig zurück? Dafür gibt es verschiedene, aus der Geschichte der Exegese zu erhebende Gründe, auf die wir im folgenden kurz eingehen müssen.

§ 3. Der Rückschlag gegen die Traditionshypothese.

Literatur.

D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, 2 Bde., 1835.

Chr. G. Wilke, Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien, 1838.

Chr. H. Weiße, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838. — Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856.

C. Holsten, Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien, 1883.

Daß die Traditionshypothese bei ihrem Bekanntwerden großen Beifall gefunden hat, ist Tatsache[1]. Nicht nur protestantische, sondern auch katholische Theologen nahmen sie an, ohne auf den Widerspruch von Hug zu achten, der schon in der 1. Auflage seiner nt. Einleitung[2] die Formgebung und Tradition des geschichtlichen Stoffes durch die Vorträge der Apostel bestritten hatte. Allein sie vermochte sich auf die Dauer nicht zu halten, weil sie entscheidende Fragen unbeantwortet ließ (cf. S. 26). Nicht nur Gieseler selbst soll, wie Bleek gelegentlich berichtet hat[3], an ihr irre geworden sein, sondern zahlreiche Gelehrte gaben sie späterhin auf oder vereinigten sie mit anderen Hypothesen. Wegen ihrer nahen Verwandtschaft lag eine Vereinigung mit Schleiermachers Diegesenhypothese nicht fern, ja es gab Forscher, die noch eine dritte hinzunahmen (z. B. die Griesbachsche, wie uns Weiße berichtet in seiner für die Orientierung über das Schicksal der Traditionshypothese höchst instruktiven Schrift: Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856, S. 65 f.). Daß die Traditionshypothese in ihrem Ansehen sank, daran waren die inneren Schwierigkeiten nicht allein schuld, sondern äußere Fak-

[1] Cf. Chr. H. Weiße, Die evangel. Gesch., 1838, I S. 4. — H. J. Holtzmann, Einl. ins NT., 3. Aufl., 1892 S. 350.

[2] J. L. Hug, Einl. in die Schriften des NT, 1808, Teil II S. 102.

[3] Zit. bei Weiße, Die Evangelienfrage S. 70.

toren spielen dabei eine ebenso bedeutende Rolle. In seiner Einleitung hat Bleek gelegentlich darauf hingewiesen, daß die Mythologie von D. F. Strauß eine Folge der Gieselerschen Hypothese sei (S. 31, § 14) und Weiße behauptet ebenfalls: »Die mythische Ansicht setzt notwendig diese Hypothese voraus ...., während umgekehrt die Traditionshypothese, konsequent verfolgt, auf die mythische Ansicht führt.« (Die evangel. Gesch. I S. 10 oben.) Ein Blick in die Einleitung, die Strauß seinem epochemachenden Werke vorausschickt, zeigt, daß an dieser Ansicht etwas Richtiges ist, wenn sie auch übertrieben scheint. Der Ausgangspunkt bei Strauß ist nicht diese Hypothese, sondern die Wunderfrage [1], deren bisherige Lösung ihm durchaus unbefriedigend erscheint. Da weder die rationalistische noch die bisherige mythische Deutung zu klaren Ergebnissen geführt haben, so will er den Begriff des Mythus neu feststellen und konsequent alle Geschichte der Evangelien »unter die Kategorie des Mythischen« stellen (S. 50). Darin hat er schon eine Reihe Vorgänger, besonders auf dem Gebiet der at. Forschung (S. 31 ff.). Für diese Ansicht, daß bestimmte Ideen sagenbildend zu wirken vermögen, und deshalb viele überlieferte Stoffe unserer Evangelien nicht Niederschlag historischer Begebenheiten, sondern Produkte gewisser Ideen sind (cf. S. 38. 40/41. 62 ff., besonders 68 u. 70. 74), bietet eben die mündliche Tradition eine willkommene Unterlage [2]. Ein Zeitraum von 30 Jahren soll völlig ausreichen, um die Bildung von Mythen zu erklären. Durch die Verbindung mit der mythischen Geschichtsauffassung hat Strauß die Traditionshypothese entscheidend verändert. Gieseler wollte die äußere Gestalt der Evangelien verständlich machen, er zielt im wesentlichen auf die Form der Darstellung ab, und darin folgten ihm alle bisher genannten Vertreter dieser Hypothese mehr oder minder. Strauß biegt auf den Inhalt ab. Gieseler hatte nicht daran gedacht, durch seine Theorie der Glaubwürdigkeit des Erzählten irgendwie Abbruch zu tun, Strauß benutzt sie, um seine »mythische Ansicht« zu begründen. Aus dem Instrument, das der Lösung einer Einleitungsfrage dienen sollte, wird eine kritische Methode, die den gesamten Stoff des NT zersetzt und deshalb, wie Weiße ausführt, nur mit einer ebenso umfassenden Gegenuntersuchung bekämpft werden kann. Während

[1] Die eingeklammerten Zahlen auf den folgenden Seiten beziehen sich auf Strauß' Leben Jesu I, 1835.

[2] Auf Gieseler verweist Strauß nur in einer Anmerkung auf S. 41.

Gieseler an der entscheidenden Mitarbeit von Aposteln und Augenzeugen festgehalten hatte, scheidet Strauß solche Augenzeugen einfach aus, um mit Lessing an ganz unbestimmte Tradenten zu denken, an ein »unmerkliches gemeinsames Produzieren«, das nicht das Werk eines einzelnen ist und nur denkbar erscheint, wenn »die mündliche Überlieferung das Medium der Mitteilung ist« (S. 74).

Die Traditionshypothese steht sonach bei Strauß im Bunde mit einer bestimmten Geschichtsansicht, und dieser Verschmelzungsprozeß ist insofern bedeutsam, als Strauß damit der geistige Ahn eines unserer Formgeschichtler geworden ist, nämlich Bultmanns, der seine Auffassung von der Entwicklung der Tradition mit der Straußschen Geschichtsansicht verbindet. Auch sonst zeigt die Art der Stoffanalyse trotz erheblicher Einschränkungen, die wir machen müssen, daß D. Fr. Strauß in die Reihe der Vorgänger der Formgeschichte gehört.

Wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Entrüstung das Werk Strauß' aufgenommen wurde — die Vorrede zum zweiten Bande ist in dieser Beziehung lehrreich[1] —, so sollte man denken, daß damit auch die Traditionshypothese bei allen konservativen Theologen ihren Kredit verloren hätte. Das war aber nicht der Fall, überraschenderweise trat das Gegenteil ein. Strauß hatte »in keckem Wurf die evangelische Geschichte in das Reich des Mythus verwiesen« (Bleek-Mangold S. 31), ohne sich um eine gründliche Prüfung der Gieselerschen Hypothese und der Quellenfrage zu bekümmern. Diese Schwäche wurde von Gegnern und Freunden sofort erkannt und nötigte zu einer gründlichen Nachprüfung der Hypothesen. Das Resultat war dieses, daß Freunde des Straußschen Werkes sie preisgaben, während die Gegner sie festhielten, um den Buchstabenglauben, der durch die Aufzeigung der Differenzen in den Evangelien erschüttert zu werden drohte, festzuhalten[2]. Immerhin verlor sie weiter erheblich an Boden, so daß B. Weiß konstatieren kann: ». . . nur noch eine Apologetik, welche die schriftstellerische Abhängigkeit der Evangelien voneinander . . . abzuwehren beflissen ist, um nicht bei ihrer Konstatierung die echt menschliche Entstehungsweise . . . zugestehen

[1] Eine Zusammenstellung der durch dieses Werk entfesselten Literatur bietet Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1913, Anh. I.

[2] Cf. Weiße, Die Evangelienfrage S. 69 f.

zu müssen, flüchtet sich gern in diesen Nebel der mündlichen Überlieferung, um mit ihm ein Problem, das sie nicht lösen kann und will, wenigstens zuzudecken«[1]. Dazu eignete sie sich ja gut, Differenzen zu erklären, während sie die auffallende Übereinstimmung der Evangelien nicht zu deuten vermag.

In den Kreisen der eben gekennzeichneten Apologetik hielt man also trotz dieser Hypothese an der Glaubwürdigkeit der Überlieferung fest, im Gegensatz zu Strauß.

Nachdem D. Fr. Strauß diesen Gedanken der mündlichen Tradition um ein weiteres in Mißkredit gebracht hatte, war die Zeit gekommen, völlig mit ihm aufzuräumen. Als Mittel, die Entstehung der Synoptiker zu erklären, versagte die Traditionshypothese, als Mittel einer historischen Skepsis wurde sie dem Inhalt der Evangelien gefährlich. Gegen beides mußte ein Gegenschlag geführt werden. Er erfolgte durch die beiden oben zitierten Bücher Wilkes und Weißes, die im gleichen Jahre erschienen und sich gegenseitig ergänzen.

Wilke hat in umfassender Untersuchung die Traditionshypothese ad absurdum geführt (S. 26—161 seines Buches), und zwar nicht dadurch, daß er den Reflexionen Gieselers andere Reflexionen entgegensetzte, sondern an konkreten Beispielen des Stoffes, wie er uns heute vorliegt, zeigte, daß einerseits die Übereinstimmung der Erzähler bis in die reflexionsmäßigen Partien des Textes so groß ist, daß an gegenseitige Unabhängigkeit gar nicht gedacht werden kann, andererseits aber ungenaue topographische und chronologische Angaben, Abweichungen der Erzähler in diesem Punkte nicht für lebendige, auf Augenzeugenschaft beruhende Erzählung zeugen. Endlich zeigen die Komposition der Reden und die Zusammenordnung der Erzählungen der Evangelien so viel bewußte Arbeit des Schriftstellers, daß die Evangelien in der vorliegenden Form nicht Niederschrift eines mündlichen Evangeliums sein können, sondern zumindest stark schriftstellerisch umgearbeitet sind. Wilke gibt zu, dieser Prozeß sei nicht so weit gegangen, daß eine biographische Komposition entstand, sondern die einzelnen Stücke wurden aneinandergereiht (so schon in § 1). Aber er bestreitet entschieden, daß jedes mündliche Evangelium mit den Vorträgen der Apostel identifiziert werden könne, weil unsere Evan-

[1] B. Weiß, Das Leben Jesu, 1882, Bd. 1 S. 27. Bei Weiß ist die mündliche Tradition eine bedeutungslose Vorstufe.

gelien dann einen Auszug aus diesem Vortrag bieten müßten, der unmöglich wie jene in einem Hererzählen von Geschichten bestanden haben könnte (S. 152). Außerdem erkläre die Traditionshypothese die Übersetzung des Evangeliums aus dem Aramäischen ins Griechische nicht.

Wilke hat in der Tat für seine Zeit die Traditionshypothese ad absurdum geführt. Wir sehen die Sache heute mit anderen Augen an, weil wir zwischen dem, was der Schritsteller hinzutat, und dem, was ursprünglich ist, zu unterscheiden versuchen. Trotzdem behält Wilke recht, die Traditionshypothese ist unmöglich, weil sie die gegenseitige Abhängigkeit der Synoptiker voneinander nicht zugibt. Diese hat Wilke nun im zweiten Teil seines Buches mit derselben Akribie zu erweisen versucht, mit der er im ersten die Gieselersche Hypothese trotz Anerkennung gewisser Vorzüge widerlegte. Auf Grund formeller Vergleichung hat er festgestellt, daß Markus dem Matthäus und Lukas zugrunde liegen müsse, und ferner eine Stoffmasse gefunden, die Matthäus und Lukas in den Markustext eingeschaltet haben (S. 617). Freilich ging er zu weit, wenn er die Einschaltungen des Matthäus als Entlehnung aus Lukas bezeichnete, obwohl sich darin die richtige Beobachtung ausdrückt, daß dieser Redestoff bei Lukas in älterer, weniger veränderter Gestalt erhalten ist (S. 685).

Einen Gesichtspunkt hat Wilke eingeführt, der von nun an für die synoptische Forschung bedeutsam ist, nämlich »die schriftstellerische Reflexion«. Was die Traditionshypothese und, wie sich zeigen wird, die Formgeschichte zum Teil auf »die Gesetze der mündlichen Tradition« zurückführt, das ist nach Wilkes Meinung — und muß es nach Meinung aller, die rein quellenmäßig und literarkritisch arbeiten — das Werk bewußt arbeitender Schriftsteller. Diese Reflexion ist ein Argument gegen die Form mündlicher Tradition, die nach Wilke frischer und lebendiger ist. Er denkt freilich nicht daran, sie auszusondern und nun doch eine lebendige Urform herzustellen, weil er sich ganz auf die Aufgabe eingestellt hat, zu zeigen, daß die Evangelien, wie sie uns heute vorliegen, nicht Niederschlag eines mündlichen Evangeliums sein können. Damit ist die formale Seite der Traditionshypothese abgetan.

Beschäftigte sich Wilke mit der formalen Seite der Traditionshypothese und ihrer Widerlegung, so gibt Weiße eine glückliche Ergänzung, wenn er sich um die Herausarbeitung positiver ge-

schichtlicher Tatsachen müht, um auf diese Weise der Straußschen Geschichtsansicht eine wesentlich positivere entgegenzustellen. (Im dritten Buch Bd. 1, im achten Buch Bd. 2 hat Weiße eine philosophische Schlußbetrachtung angefügt, in der er sich mit der spekulativen Dogmatik auseinandersetzt und gegenüber der Christus-»Idee« den geschichtlichen Christus als Versöhner und Objekt des Glaubens herausstellt, der in den Rahmen der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit völlig hineinpaßt.) So sehr Weiße betont, daß es sich schon bei Markus um die mehr oder minder geschickte Aneinanderfügung einzelner Anekdoten handelt, ist er doch weit entfernt, auf jede geradlinige Entwicklung zu verzichten. Ebensowenig verwirft er »mythische« Geschichten als völlig unbrauchbar für die Aufzeichnung eines Grundrisses des Lebens Jesu, weil er in ihnen den Niederschlag einer historischen Begebenheit, wenn auch in eingekleideter Form, glaubt finden zu können. Diese positive Stellung der Historie des Lebens Jesu korrigiert Strauß an vielen Punkten durch Einzeluntersuchungen, die hier nicht näher zu erörtern sind. Diese Stellungnahme war Weiße nur möglich, weil er die Traditionshypothese überwunden hatte[1]. Im ersten Buch seines Werkes hat er mit einleuchtenden Gründen dargetan, daß Markus als ältester Evangelist anzusprechen ist und von Matthäus und Lukas benutzt wurde, die daneben noch eine Redequelle verwerteten[2]. Weiße hat sich aber nicht dazu verleiten lassen, Matthäus und Lukas noch irgendwie in ein Abhängigkeitsverhältnis zu setzen, wie es Wilke versucht. Wer ist aber für Markus die Quelle, aus der er schöpft? Die Lehrvorträge des Petrus, die er nach des Meisters Tode aus der Erinnerung aufzeichnete[3]. Daß er es nicht zu Lebzeiten des Petrus tat, bezeugen zahlreiche ungenaue chronologische und topographische Angaben, die Markus durch Befragen des Meisters hätte vervollständigen können, wenn dieser noch bei Abfassung des Evangeliums gelebt hätte. Nicht nur das Zeugnis des Papias, sondern

[1] Die genauere Widerlegung findet sich Bd. 1 S. 16 ff. Als Argumente führt Weiße an: die Unmöglichkeit, unsere Geschichtserzählungen aus dem Lehrvortrag abzuleiten (S. 16 ff.), das Fehlen konkreter Zitate bei Paulus, der doch das AT so ausgiebig verwertet (S. 21 ff.), endlich das Zeugnis des Papias (S. 29 ff.).

[2] Auf die Bedeutung dieser λόγια hatte Schleiermacher schon hingewiesen, auch Lachmann schon vor Weiße versucht, ihre Einordnung bei Matthäus und Lukas so zu erklären, daß sie Markus dabei als Geschichtsbuch zugrunde gelegt hätten (S. 34 ff. S. 38 ff. S. 83).

[3] S. 59—62, besonders S. 68/69.

auch die hervorragende Rolle, die Petrus in entscheidenden Momenten spielt, lassen darauf schließen, daß Markus seinen Stoff von ihm direkt überkommen hat. So hat Weiße eine lückenlose Kette hergestellt. Matthäus und Lukas gehen auf Markus, dieser aber auf Petrus zurück. Wenn für die ungeordnete und unchronologische Logienquelle eine mündliche Tradition oder eine Entstehung aus privaten Aufsätzen noch möglich erscheint, so ist das für den biographischen Stoff unserer Evangelien, wenigstens für den des Markus, ausgeschlossen. Wieder spricht Weiße von Vorträgen des Petrus, die er bei der Traditionshypothese bekämpft hatte, und sie werden hier nicht wahrscheinlicher, wenn er sie auf Petrus beschränkt. Was sollen das für Vorträge gewesen sein? Welchem Zweck haben sie gedient? Inwieweit hat Markus die Erzählungsform des Petrus noch erhalten, wieweit sie durch die Niederschrift verändert? Diese Frage löst auch Weiße nicht, aber eine große Tat ist ihm im Verein mit Wilke gelungen: er hat endlich das schriftstellerische direkte Abhängigkeitsverhältnis der Synoptiker voneinander bestimmt und damit die Traditionshypothese in der Fassung Gieselers abgetan, und zwar nicht für den Geschichtsstoff allein, sondern auch für die Redequelle, die er auf den »unmittelbaren Augenzeugen Matthäus« zurückführt (S. 46 f.). Damit ist aber auch jeglicher Versuch, die Form der Darstellung aus volkstümlicher Tradition oder der Verwendung im praktischen Leben zu erklären, abgewiesen, wie jede ästhetische Betrachtungsweise im Sinne Herders und Krummachers. So gehen wertvolle Ansätze verloren. Was noch übrig bleibt, ist lediglich die durch die Logik gebotene, aber nicht weiter zu untersuchende Annahme, daß es vor der schriftlichen Fixierung einmal mündliche Tradition gegeben habe[1]. Um sie braucht man sich aber nicht mehr zu kümmern, weil der Prozeß der schriftlichen Fixierung sich bequem bis auf die ersten Augenzeugen zurückführen läßt. Hier haben wir die nähere Begründung für das über die Entwicklung des synoptischen Problems schon früher Ausgeführte (s. S. 6/7). Seit Weiße und Wilke betrachtet man die synoptische Frage vorwiegend vom literarkritischen Standpunkt. Bestimmte Persönlichkeiten und feste Quellen sind es, mit denen man rechnet.

Es kommt noch eine andere Entwicklungsreihe hinzu, die das

[1] Daß diese nach der schriftlichen Aufzeichnung des Stoffes weiterbestanden hat, wird nicht geleugnet. (Cf. Weiße, Die Evangelienfrage S. 132).

ästhetische Moment allmählich zurückdrängt und an seine Stelle ein dogmatisch-lehrhaftes setzt, sie beginnt mit dem Wirken F. Chr. Baurs und seiner Schule. Es ist hier nicht der Ort, sich über die sogenannte Tübinger Tendenzkritik näher zu verbreiten, aber ein späterer Vertreter derselben gehört in unseren Zusammenhang, nämlich C. Holsten mit seiner Schrift: Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien (1883). Er hat, wie schon der Titel dieser Arbeit sagt, auf die mündliche Form der Evangelien erneut die Aufmerksamkeit gelenkt und unsere Synoptiker aus ihr ableiten wollen, doch ist sein Ergebnis, um das kurz vorwegzunehmen, abzulehnen. Wenn Holsten sagt: Matthäus bringe den Geist des ursprünglichen Petrus zur Anschauung (S. 65 seiner Schrift), Markus enthalte den Ausdruck des Paulinischen Evangeliums (S. 71), den stillen Gegensatz beider überbrücke aber Lukas mit seiner selbständigen, eigenen Quellenforschung, er sei der Vertreter des nachapostolischen Geschlechts (S. 77 f.), so befindet er sich damit im Gegensatz zur Meinung Weißes, der Petrus für den geistigen Urheber des Markusevangeliums hielt und weit entfernt war, in Lukas einen selbständigen Schriftsteller zu sehen mit einer aus dogmatischen Reflexionen geborenen, eigenen Auffassung vom Christentum. Diese Untersuchung der Evangelien nach dogmatischen Gesichtspunkten hat ihr gutes Recht und zu der Beobachtung geführt, daß die Einstellung von Matthäus die judenchristliche, die des Markus die paulinisch-heidenchristliche ist (doch cf. dagegen jetzt M. Werner, Der Einfluß paulinischer Theologie im Markus-Evangelium, 1923), aber diese Beobachtung hat Holsten verleitet, daraus chronologische Rückschlüsse zu ziehen und die Evangelien wieder in der Reihenfolge Matthäus—Markus—Lukas entstanden zu denken. Die geschichtliche Konstruktion Petrinismus - Paulinismus und Überwindung beider in einem gemilderten Judaismus soll den Hintergrund bilden für die Entstehung der Evangelien. Dieser Auffassung mußte die literarkritische Methode mit stichhaltigen Gründen widersprechen, aber an diesem Beispiel zeigt sich, wie sehr die Lösung der synoptischen Frage das Produkt einer einseitigen methodischen Einstellung sein kann. Davon abgesehen ist es interessant, festzustellen, daß Holsten drei Formen des mündlichen Evangeliums kennt, die aber nicht praktischen Bedürfnissen, sondern bestimmten dogmatischen Prinzipien ihr Dasein verdanken und die Holsten auch als Ideale bezeichnet, nämlich dem Gerechtig-

keitsideal, dem Reichsideal und dem Messiasideal[1]. Sie haben als jeweilig herrschender Gesichtspunkt den gleichen historischen Stoff verschieden gestaltet. Wie dieser historische Stoff geformt wurde, kümmert Holsten nicht, er ist bloß der Mörtel in dem Fachwerk des dogmatischen Baues. Diese Darstellung ist zugleich ein typisches Beispiel älterer liberaler Betrachtungsweise, die das Evangelium als Lehre faßt und deshalb auf das Lehrhafte und durch dogmatische Dispute inhaltlich Weiterentwickelte sich einstellt, anderseits aber seine Entstehung auf bestimmte, scharf umrissene Persönlichkeiten zurückführt (Petrus und Paulus), weil sie sich als Träger der geschichtlichen Entwicklung nicht eine Masse, sondern immer nur einzelne hervorragende Individuen denken kann.

Rückblick.

Überblicken wir den Gang der Entwicklung, so ergeben sich hauptsächlich zwei Momente, die den Gedanken an die mündliche Tradition zurückgedrängt haben: die Einstellung auf die Literarkritik und die liberale Geschichtsansicht. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist die Markushypothese mehr und mehr zum Siege gelangt, und wo nicht, so doch wenigstens die literarkritische Methode, die mehr oder weniger frei gehandhabt wird, je nach Beurteilung der Quellenzeugnisse über die Entstehung unserer Evangelien. Das bedeutet aber in jedem Falle die Zurücksetzung der mündlichen Tradition. Mit dem Hervortreten des Lehrhaften, dessen Urheber einzelne Persönlichkeiten sind, ist der Gedanke an lebendige Volkstradition und die ästhetische Einstellung preisgegeben, beides charakteristische Kennzeichen für die neue formgeschichtliche Methode. Kein Wunder, daß nach leidlicher Klärung des synoptischen Problems erneut die Frage auftauchte, was denn vor den schriftlichen Quellen geschehen sei, und man ein Problem erneut ins Auge faßte, das die Väter im Drang der Geschäfte vernachlässigt hatten. Wie man auf dem Gebiete der freisinnigen Dogmatik über Ritschl hinweg wieder an Schleiermacher anknüpft, so scheint es auf dem Gebiet der synoptischen Forschung ähnlich zu gehen. Über Weiße, Holtzmann u. a. geht man zu Herder und Schleiermacher zurück. Natürlich ist hier keine Wiederholung möglich — dazu ist zu vieles gewandelt — aber man kann, scheint es, auf soliderem Grund

[1] Die näheren Ausführungen bei Holsten S. 7 ff., cf. besonders S. 50—53 (die Stellen im Sperrdruck).

bauen, nämlich auf der von den Vätern erkämpften Markushypothese. Es kommen allerdings noch andere Wandlungen hinzu, die diese neue Methode begünstigen, das ist der Wandel in der Geschichtsauffassung, wie er in der sogenannten religionsgeschichtlichen Forschung schon zutage tritt. Nicht mehr die Religion der Heroen, sondern die der Masse wird jetzt erforscht, man erkennt ihre Bedeutung. Das demokratische Prinzip dringt neben dem aristokratischen ein in der Wertung der Geschichte und der sie schaffenden Faktoren, und damit ist der Weg zur Volkstradition wieder gebahnt. Endlich hat man es auch satt, das Christentum als Lehre zu betrachten, man sieht es als Leben an, das sich im Kult[1] sichtbaren Ausdruck verleiht. Damit ist ein Schlagwort gegeben, dessen sich die Formgeschichte bedient, das vom Dogmatischen wieder zum Ästhetischen führt. So ist die formgeschichtliche Methode keine aus dem Hirn des Forschers entsprungene Theorie, sondern ihm nahegelegt aus der ganzen religiösen Strömung, die ihn umgibt. Er sieht das Urchristentum mit den Augen seiner Zeit. Diese Zeit hat aber starke ästhetische und kultische Bedürfnisse. Was wunder, daß man sie in das Urchristentum hineinprojiziert? Das taten frühere Forscher mit ihren Methoden auch, und so sehr sie einseitig und geschichtlich bedingt sein mochten, ganz wertlos sind sie nie gewesen. Was die formgeschichtliche Betrachtungsweise angeht, so wird sie trotz einiger Hauptgesichtspunkte, die neu erscheinen, manches aus früheren Methoden entlehnen, das ist ganz selbstverständlich; denn etwas absolut Neues, das garnicht an Vorhandenes anknüpfte, gibt es nicht. So berücksichtigt sie die Eigenart des Schriftstellers und seinen Anteil an der Gestaltung des Stoffes (das war ja das Charakteristikum Wilkes und Weißes), sie zieht auch bei manchen Stoffen religionsgeschichtliche Parallelen heran (z. B. bei den Wundergeschichten), wie es die religionsgeschichtliche Schule tut. Natürlich wird sie das dogmatische Moment als formgestaltendes Motiv, wie es Holsten einseitig hervorhob, nicht vernachlässigen dürfen und außerdem den ganzen Stoff historisch-kritisch betrachten; denn sie ist ein Kind der liberalen Theologie und will diese weiterführen, aber

[1] Vgl. für diese Ausführungen den Aufsatz von G. Bertram, Die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die nt. Forschung (Theolog. Bl. 1923 Nr. 2), der an anderer Stelle noch gewürdigt werden soll. Dazu solche Arbeiten wie Schmitz, Das Lebensgefühl des Apostels Paulus, und Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus.

ihre eigentlichen Vorläufer, die das für sie Charakteristische direkt vorbereiten, sind andere. Sie müssen wir in einem letzten Abschnitt dieses Kapitels noch kurz betrachten, um damit unseren historischen Aufriß zugleich zu Ende zu führen.

§ 4. Die unmittelbaren Vorläufer der formgeschichtlichen Methode.

Literatur.

J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905.
E. Wendling, Ur-Markus, 1905.
Axel Olrik, Die epischen Gesetze der Volksdichtung (Ztschr. f. dtsch. Altertum 1909 S. 1 ff.).
H. Gunkel, Genesis (Handkomm. z. AT.), 1901, 3./4. Aufl. 1917.
Hermann v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 2. Aufl. 1909.
Ed. Norden, Agnostos Theos, 1913.
P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, 1912.
M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911.
A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. I 2. Aufl. 1899. II 1899 (I u. II unveränderter Abdruck 1910).
K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919.
(Außerdem: J. Weiß, Das älteste Evangelium, 1903. — W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901.)

An die Spitze der neueren Vorläufer der Formgeschichte ist Gunkel zu setzen. In der 1. Auflage seines Genesiskommentars hat er bereits jene wichtigen methodischen Grundsätze einer literaturgeschichtlichen Betrachtungsweise entwickelt, die die Vertreter der Formgeschichte später auf das NT einfach zu übertragen brauchten. Maßgebend für sie wird freilich die starke Umarbeitung der umfangreichen Einleitung in der 3. Auflage von 1917 gewesen sein, die die neueren Ergebnisse der folkloristischen Forschung Olriks mitberücksichtigte. Gunkel gehört also sachlich und chronologisch an den Anfang und das Ende der der Formgeschichte unmittelbar vorangehenden Periode. Er steht auf den Schultern Wellhausens und verdankt ihm, der wesentlich Literarkritiker geblieben ist, manchen Wink (vgl. dazu die Nachweise bei Gunkel in der 1. Auflage der Genesis), aber die neue Betrachtungsweise, die er als literaturgeschichtliche bezeichnet, ist sein Werk. Wellhausen hat das Verdienst, durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der synoptischen Forschung die Entwicklung auf dem Gebiete des NT angebahnt zu haben. Wichtige Beobachtungen machten zwei andere Literarkritiker bei Markus, Wendling und v. Soden, die die formgeschichtliche Arbeit, deren Programm

Dibelius entwarf, entscheidend beeinflußten. Nach den kleineren Versuchen dieser Männer schien es Zeit, Gunkels Betrachtungsweise auf den gesamten Stoff der synoptischen Evangelien zu übertragen. Daneben gehen noch Anregungen von Philologen wie Norden und Wendland aus, die die Literaturformen und den Stil der Darstellung für die hellenistische und nt. Literatur untersuchen. Endlich hat W. Bousset auf die Bedeutung formgeschichtlicher Untersuchungen hingewiesen[1]; daß sich bei Joh. Weiß manches findet, was in einer formgeschichtlichen Untersuchung stehen könnte, wird man bei seiner »literaturgeschichtlichen« Einstellung nicht verwunderlich finden[2]. Das wäre in kurzen Stichworten die Reihe der Forscher, die als Vorläufer der Formgeschichte zu gelten haben.

Die literarkritische Arbeit auf dem Gebiet der Hexateuchuntersuchung hatte sich damit beschäftigt, verschiedene Quellen zu unterscheiden (J, E, P) und bis ins einzelne bloßzulegen. Demgegenüber führt Gunkel die literaturgeschichtliche Betrachtungsweise ein, die zwei Gedanken in den Vordergrund stellt: 1) es handelt sich in den Erzählungen der Genesis nicht um Geschichte, sondern um Sage; deshalb dürfen diese Stoffe nicht vorwiegend mit den Augen des Historikers, sondern müssen mit den Augen des Dichters betrachtet werden; 2) diese Sagen sind das Produkt volkstümlicher, mündlicher Tradition, nicht das Werk einzelner Schriftsteller. Die Genesis ist demnach nicht das Produkt einer Quellenkomposition, sondern eine Vereinigung von bunten Sagenkränzen, deren Gewebe sich mit ästhetischem Verständnis in die einzelnen Bestandteile zerlegen läßt. Daraus folgt, daß man jede Einzelsage für sich betrachten und aus sich selbst erklären muß, und aus dieser Arbeit läßt sich der Grundsatz gewinnen: je kürzer eine Geschichte erzählt wird, desto älter ist sie (Gunkel scheidet zwischen Sage und Novelle, cf. S. 55). Die ästhetische Betrachtungsweise Gunkels feiert ihre Triumphe im 3. Paragraphen seiner Einleitung, betitelt: Kunstform der Sagen der Genesis. Hier hat er die Olrikschen Gesetze konsequent für die Analysen der Sagen verwendet. Da diese weiter unten skizziert werden sollen, sei hier

[1] In der 2. Auflage seines Kyrios Christos S. 33 Anm. Eine formgeschichtlich bedeutsame Untersuchung über die Apophthegmata patrum soll noch aus dem Nachlaß erscheinen.

[2] In seiner Auslegung der Evangelien (Gegenwartsbibel), zuletzt noch in seinem »Urchristentum« S. 537 ff., bes. 538 oben u. 543 unten.

auf Gunkels Ausführungen nur verwiesen. Weiterhin kommt Gunkel zu dem Resultat, daß J, E und P nicht Einzelschriftsteller, sondern Erzählerschulen sind (S. 85)[1]. Diese Erzähler, die es bis auf den heutigen Tag im Orient gibt, haben ihren Sagenstoff nicht selbständig geformt, sondern die überkommene Form möglichst gewahrt. Die Redaktoren dieser Sammlungen und Einzelstücke haben den Stoff zwar durchgeistigt und versittlicht (Entfernung naiver Derbheiten), aber sie wurden damit nicht Herren des Stoffes, sondern blieben Diener, deren vornehmste Eigenschaft die Treue war.

Das sind die Grundgedanken Gunkels: ästhetische Betrachtung der Stoffe und Ableitung aus volkstümlicher Überlieferung. Beides hat er von Herder gelernt, fragt er doch selbst: Wann wird das Testament des großen Herder endlich vollstreckt werden? Die Antwort darauf gibt die Entwicklung auf nt. Gebiete. In der Formgeschichte ist man auf dem Wege, die Anregungen Herders fruchtbar zu machen, nachdem sie von Gunkel zuvor für das AT erprobt sind. Daß die Formgeschichte mit der Methode Gunkels eng verwandt ist, ja geradezu eine bloße Übertragung genannt werden kann, dürfte nach diesen Ausführungen einleuchten. Die Stellung zur Literarkritik ist bei beiden auch die gleiche. Sie lehnen die bisher erarbeiteten Quellen nicht ab, sondern nehmen sie als Ausgangspunkt für ihre Forschung, aber ihre Resultate nötigen sie, die »Schriftsteller« zu bloßen Redaktoren zu degradieren, trotz Anerkennung ihrer Arbeit und ihres Einflusses auf die Gestaltung des Stoffes; denn die entscheidende Gestalt gewann der Stoff durch »volkstümliche Tradition«, die nach bestimmten Gesetzen erfolgte. Trotz dieser Gesetzmäßigkeit, die der Veranlagung der menschlichen Phantasie entstammen muß, weil sie sich bei den verschiedensten Völkern nachweisen läßt, darf man diese Stoffe nun nicht mechanisch erklären wollen, sondern muß versuchen, »ihren Sitz im Leben« festzustellen. Dieses Schlagwort Gunkels vom Sitz im Leben hat sich Dibelius für seine Arbeit zunutze gemacht und darauf ein konstruktives Geschichtsbild errichtet. Jene Gesetze der Volksdichtung, die Olrik aufstellte, hat besonders Bultmann für den synoptischen Erzählungsstoff fruchtbar zu machen versucht, ein Beweis, wie eng sich beide Forscher an Gunkel anschließen.

[1] Die Seitenzahlen beziehen sich auf die 3. und 4. Aufl. der Genesis von 1917.

Welches sind nun diese Gesetze der epischen Volksdichtung, die Olrik aus eingehendem Studium der Sagen und Märchen aller Völker gewonnen hat? Sie seien der Bequemlichkeit und Übersichtlichkeit halber kurz aufgezählt:

1) Das Gesetz des Eingangs und des Abschlusses (Aufstieg vom Ruhigen zum Bewegten, dann sanftes Ausklingen, kein jäher Abbruch).
2) Das Gesetz der Wiederholung (statt intensiver Ausmalung eines Ereignisses wiederholte Erzählung desselben).
3a) Das Gesetz der szenischen Zweiheit (zwei Personen treten handelnd auf, Parteien werden als Individuen behandelt, z. B. die Pharisäer).
3b) Dem entspricht das Gesetz des Gegensatzes (Reicher—Armer, Guter—Böser; Jakob—Esau, Maria—Martha), Spieler und Gegenspieler stehen einander gegenüber.
4) Das Gesetz vom Toppgewicht und Achtergewicht gilt bei mehr als zwei Personen, d. h. die erste und bedeutendste oder die letzte und verachtetste Gestalt spielt am Ende die Hauptrolle. Bei religiösen Stoffen überwiegt das Toppgewicht.
5) Jede Eigenschaft von Personen oder Dingen wird handelnd dargestellt, nicht beschrieben. Diese Handlung ist einsträngig, d. h. sie wird erst zu Ende erzählt und nicht von einer anderen unterbrochen (die Erzählung gleicht der Plastik, nicht der Malerei).
6) Plastische Situationen von gewisser Dauer kommen häufig vor (z. B. Simson zwischen den Säulen des Tempels). Sie gleichen Skulpturen und haben festes Einprägen ins Gedächtnis zur Folge.
7) Es besteht eine epische oder ideale Einheit der Handlung, letztere wird erreicht durch eine Hauptperson, die die verschiedensten Handlungen zusammenhält.

Diese Gesetze der epischen Volksdichtung sind profane Gesetze profaner Dichtung. Olrik beschränkt sich auf die profane Dichtung[1], aber er ist sich nicht im Zweifel darüber, daß Fachgenossen diese Gesetze religionsgeschichtlich verwenden werden, wie es in der Tat von Gunkel, Dibelius und Bultmann geschehen ist. Ob diese Gesetze ohne weiteres auf geschichtliche Stoffe angewendet

[1] »Das Leben selbst muß ausreichen, diese Typen zu schaffen«, sagt Olrik gegen Ende seiner Schlußbetrachtung.

werden dürfen, ist eine Frage für sich, fest steht jedenfalls, daß Olrik dadurch den Geist des Epos, von dem schon Herder sprach, wesentlich deutlicher gemacht hat und in die Reihe der unmittelbaren Vorläufer der Formgeschichte gehört.

Jul. Wellhausen, der die Bedeutung Herders gelegentlich hervorgehoben hat, gehört, obwohl er eigentlich Literarkritiker ist, mit seinen Arbeiten auf nt. Gebiete hierher. Nachdrücklich tritt er den Versuchen entgegen, aus einem der drei Evangelien unter Verzicht auf die synoptische Überschau eine Grundschrift herauszuarbeiten; denn diese Überschau lehrt, daß derselbe Traditionsstoff nur verschieden angeordnet ist, und drängt uns dazu, die Einzelgeschichte ins Auge zu fassen und das jeweilige Redaktionswerk des Evangelisten davon zu sondern. Anstatt einen Urmarkus zu gewinnen, wie es Wendling versucht, lehrt Wellhausen die Komposition des ältesten Evangeliums aus zwei Faktoren verstehen: den redaktionellen Klammern und der mündlichen Tradition, beide vom Schriftsteller zu einem Werk komponiert, indem er die mündliche Tradition ordnete und miteinander verknüpfte. Der mündliche Stoff ist nach Wellhausens Meinung keineswegs eine formlose Masse gewesen, sondern hat seine Gestalt in der mündlichen Tradition erhalten, die so lange daran gebessert hat, bis die Form fertig war (Einl. in die drei ersten Evangelien S. 53 Anm.). Diese mündliche Tradition ist keineswegs so reich gewesen, daß Markus aus ihr eine Auswahl hätte treffen können, sondern war schon vor ihm zusammengeschrumpft. Ihre ganz unkonkrete Darstellung verbietet die Annahme von Augenzeugenberichten (etwa der Jünger selbst) (ebenda S. 52; Wellhausen geht also einen Schritt weiter als Weiße, der dieser Mängel wegen die Geschichten nach des Petrus Tode von Markus aufgezeichnet sein ließ). Damit wird die Darstellungsweise benutzt, um konkrete Personen als Berichterstatter auszuschalten, ein Verfahren, das auch Dibelius anwendet. Seine Charakteristik des Sondergutes bei Matthäus und Lukas (S. 69 f.) könnte in jeder Formgeschichte stehen. Sie ist vor allem bedeutsam, weil Wellhausen aus der verschiedenen literarischen Form Schlüsse für die historische Echtheit ziehen will. Die »Novellen« des Lukas können der alten Überlieferung nicht an Wert gleichgesetzt werden (S. 70 oben). Dasselbe gilt für den Redestoff, die Gleichnisse des Matthäus, die er allein bietet, sind bereits von der Reflexion gestaltet (S. 69). So spricht der literarische Maßstab, den man an die Evangelien an-

legt, durchaus für die Ursprünglichkeit des Markus. Wellhausen bezeichnet diesen Maßstab als »formelles Moment« (cf. seine Ausführungen S. 84—87), er ist im Grunde dasselbe, was man seit Dibelius als Formgeschichte bezeichnet. Obwohl Wellhausen anerkannt hat, daß man mit der Annahme mündlicher Tradition allein nicht auskomme (S. 57), hat er sie doch unter erneutem Hinweis auf Herder wieder aus der Vergessenheit ans Licht gezogen. Welchen Einfluß er damit auf die Formgeschichte hatte, zeigen ihre Hinweise auf ihn, aber auch ohne diese wären die Fäden, die von ihm zu jenen hinübergehen, mit Händen zu greifen.

Nicht gering zu veranschlagen sind die Verdienste Wendlings und v. Sodens für die Formgeschichte. Sie sind beide Literarkritiker, die Schichten oder Quellen aus Markus ausscheiden, um einen »Urmarkus« zu gewinnen. Dieses Verfahren lehnt die Formgeschichte mit Wellhausen als unfruchtbar ab; was beide Forscher da an Urstücken herausstellen, die »Palästinas Erdgeruch atmen« (v. Soden) und auf Petrus zurückgehen, ist sehr subjektiv[1]. Ihre Arbeit ist jedoch insofern von Wert, als sie diese Quellenscheidung nach stilkritischen Gesichtspunkten vornehmen und beide zu dem Ergebnis gelangen, daß die Erzählungskomplexe Mc 2_1 bis 3_6 und 4_{35} bis 5_{43} in Stil und Ausführung der Darstellung ganz verschieden sind. Dadurch ist

[1] In diesem Zusammenhang ist noch etwas ausführlicher auf das Buch von Joh. Weiß, »Das älteste Evangelium«, einzugehen, das in mehrfacher Beziehung zu den Vorläufern der Formgeschichte zu rechnen ist. Sein Hauptergebnis besteht darin, daß es eine Sammlung von »Petrus-Erzählungen«, die Markus bereits in etwas »erhöhtem Stil« weitergestaltet, aus dem 1. Evangelium herauslöst (cf. bei Weiß S. 350 ff.), die nun allerdings keinen chronologischen Zusammenhang hat, sondern aus einzelnen Anekdoten und Erzählungsgruppen besteht. Damit hat Weiß schon vor v. Soden versucht, die älteste Tradition zu gewinnen und im Anschluß an die bekannte Papiasnotiz (so schon Chr. H. Weiße) auf Petrus zurückzuführen. Mit der Hauptfrage seines Buches gehört Weiß zu v. Soden und Wendling, aber diese Beziehung ist nicht die einzige. Wenn Weiß als zweite Quelle vier »Streit- und Schulgespräche« nennt (S. 365 ff.) und außerdem »Worte Jesu mit oder ohne Erzählungsrahmen«, so bewegen wir uns schon mit dieser Terminologie und dieser formalen Abgrenzung der Stoffe auf formgeschichtlichem Boden, wenn es auch die Formgeschichte vermeiden will, stilkritische Ergebnisse mit historischen Urteilen zu verbinden. (So Dibelius, der für die älteste Tradition die Person des Petrus aus dem Spiel lassen will.) Endlich hat Joh. Weiß sehr häufig darauf aufmerksam gemacht, daß bei Markus keine Chronologie vorliegt (S. 21 f. 137. 151. 153 f. 181. 205 f. 228 ff. u. a. a. O.), und damit Vorarbeit für K. L. Schmidt geleistet, die dieser anerkennt (Rahmen der Geschichte Jesu S. 15; zit. wird J. Weiß, wie das Register bei Schmidt ausweist, an zahlreichen Stellen).

für Dibelius der Maßstab seiner Unterscheidung zwischen Paradigmen und Novellen gegeben. Die Abgrenzung dieser beiden Erzählungskomplexe bei v. Soden und Wendling kommen hier allein in Frage. Was ersterer an »Petrusgeschichten« feststellt, ist nicht nach Formen gesondert, sondern vereint Streitgespräche, Gleichnisse u. a. miteinander lediglich wegen ihrer knappen und anschaulichen Darstellung, wegen ihres »Stiles«. Hier liegt eine Differenz der Ergebnisse trotz gleicher ästhetisch-literarischer Einstellung vor, die mit zu den unangenehmsten Beobachtungen des Kritikers gehört, weil sie letztlich auf dem schwer definierbaren Unterschied von Form und Stil beruht, über den später noch zu reden ist.

Wendling will beweisen, daß spätere Hände ein älteres Werk fortgeführt haben (Urmarkus § 4 c). Da ihm dieser Urquell zu problematisch ist (die Petrusgeschichten), so stellt er zunächst die jüngste Redaktionsschicht fest, um von da aus in die Tiefe zu dringen (§ 7). Er kommt zu dem gleichen Ergebnis wie v. Soden, daß Mc 1_{16}–4_{33} Erzählungen apophthegmatischen Charakters enthält, in Mc 4_{35}–5_{43} Erzählungen mit »breiter Pinselführung« stehen, deren Interesse auf die Wundertaten Jesu gerichtet ist[1]. Im einzelnen besteht zwischen v. Soden und Wendling dieselbe Differenz, die uns später noch bei Dibelius und Bultmann begegnen wird; jener ist ästhetischer Nachempfinder, dieser mehr nüchterner Literarkritiker, jener legt Wert auf den Reiz und die Art der Darstellung, dieser auf die Form, in die ein Gedanke gegossen ist. Jener steht mit seinen »Impressionen« auf seiten von Joh. Weiß, dieser ist mit seiner exakt philologischen Arbeit Schüler Wellhausens. Auf weitere Einzelheiten ihrer Darstellung einzugehen, erübrigt sich.

---

[1] Der Klarheit halber sei die Konstruktion Wendlings in einem Schema verdeutlicht, allerdings nur für die beiden oben genannten Stücke.

M_1 = Apophthegma Jesu: knappe Darstellung: Mc 1_{16}–4_{33}.
M_2 = Wundertaten Jesu: poetisch ausführliche Darstellung: Mc 4_{35}–5_{43}.
Evg. = Redaktor : dogmatisierende Theorien: Mc 6_{25}–8_{27}.
: trockene Erzählungen.

Historische Konsequenz.

1. Jesus = Rabbi : M_1 = Historiker: Erzählungen aus Sprüchen geformt.
2. Jesus = κύριος: M_2 = Poet: Sprüche mit Erzählungen verwachsen.
3. Jesus = θεός : Evg. = Dogmatiker: beides vertreten.

1 und 2 bieten vorwiegend oratio recta, 3 dagegen oratio obliqua. Aus der Lehre Jesu (1 und 2) wird Lehre von Jesus (3).

Wir sagten vorhin, daß das Verhältnis von Stil und Form ein Problem sei. Das wird recht deutlich, wenn man das Buch Nordens liest, das zum erstenmal die Stilgeschichte in großen Zügen an der Hand einer umfangreichen Literatur zum Gegenstand der Darstellung macht. Der Untertitel »Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede« verleitet unwillkürlich zu der Annahme, daß hier eine Verwandtschaft mit der »Formengeschichte« (so Albertz) besteht. Sie ist vorhanden, aber die Unterschiede sind leicht festzustellen. Norden untersucht die Areopagrede des Apostels Paulus (Act 17). Weniger seine Ergebnisse, die man als nicht ganz geglückt bezeichnen kann, sind dabei wertvoll als die Tatsache, daß er die religiöse Propagandarede der hellenischen und hellenistischen Zeit ins Auge faßt und gewisse religiöse Formeln herausstellt, die sich im Laufe der Jahrhunderte fortgeerbt haben (γνῶσις θεοῦ — μετάνοια) und über das hellenistische Judentum in die Evangelien gekommen sind (Predigt Johannes des Täufers und Jesu), sich auch bei Paulus finden (Rm c. 1 u. 2). Die antike Missionspredigt steht also »unter der Macht der Tradition auf formalem Gebiete« (cf. Norden S. 133 ff.). Diese Stilgeschichte hat Verwandtschaft mit der nt. Formgeschichte, beide berufen sich auf die gestaltende Macht der Tradition. Während jene aber einzelne Formeln betrachtet oder gar ein Redeschema herausarbeitet, befaßt sich diese damit, die Entstehung ganzer »literarischer Einheiten« in ihrer Mannigfaltigkeit begreiflich zu machen. Während diese mehr im Herderschen Sinne den Stoff aus hebräischem Geist und Formensinn gestaltet denkt[1], streift jene das ganze Gebiet hellenistischer Literatur ab. Den Gegensatz von Formgeschichte und Literaturgeschichte würde Norden nicht anerkennen[2]. Eigentümlich ist bei ihm die Verquickung von Literaturparallelen mit der Ableitung aus der mündlichen Tradition, deren Niederschlag sich auf die verschiedenste

[1] So z. B. Albertz, der, offenbar von Norden angeregt, eine geschichtliche Entwicklung des Streitgesprächs skizziert, aber nur an der Hand biblischer Beispiele (Bultmann steht da anders).

[2] Während er noch in seinem 1898 erschienenen Buche »Die antike Kunstprosa« den Gegensatz zwischen urchristlichem und hellenistischem Geist und dementsprechend zwischen den beiderseitigen Literaturen scharf betonte (unter dem Eindruck des seinerzeit epochemachenden Aufsatzes von Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Hist. Zeitschr. N. F. XII 1882 S. 417 ff.), hat er diesen Unterschied im »Agnostos Theos« nahezu preisgegeben (cf. dort S. 306 ff.) im Interesse einer allgemeinen literaturgeschichtlichen Vergleichung, die er für notwendig erachtet.

Weise vollzogen hat. Auf jeden Fall muß für die formgeschichtliche Untersuchung der Redestoffe in den Evangelien Nordens Methode herangezogen werden, da sich die Stilgeschichte als eine Miniatur der Formgeschichte dieser unterordnen läßt und überdies Norden[1], wie oben gezeigt, Albertz beeinflußt hat.

Sprechen wir gerade von der Untersuchung der Redestoffe, so ist hier Gelegenheit, eines Werkes zu gedenken, das einen Teil des Redestoffes grundlegend behandelt und, wie sich zeigen wird, in seiner Methode der Formgeschichte verwandt ist, das sind A. Jülichers zwei Bände über die Gleichnisreden Jesu.

In doppelter Beziehung kann diese grundlegende Arbeit als Vorstufe für die formgeschichtliche Betrachtungsweise gelten. Es hat erstens durch Klarstellung der einzelnen »literarischen Gattungen«, die ja auch der Formgeschichte am Herzen liegt, wichtige Vorarbeit geleistet; denn Jülichers Einteilung (Vergleich — Gleichnis — Beispielerzählung; Metapher — Allegorie) wird von Bultmann bei Behandlung der Gleichnisse in seinem Buch übernommen.

Zweitens hat Jülicher für die Traditionsgeschichte der Gleichnisse schon das Wesentliche gesagt. Wenn Bultmann darauf hinweist, daß diese Gleichnisse ihren Zusammenhang erst durch die Evangelienschreiber erhielten, wenn er weiter — für Jülicher gegen Fiebig Partei nehmend — auf die Bedeutung der Allegorisierung hinweist, wenn er endlich hinsichtlich der Echtheit der Gleichnisse sehr entgegenkommend ist und rabbinische Parallelen lediglich heranzieht, um die Bodenständigkeit der Gleichnisse Jesu, aber nicht irgendwelche Abhängigkeit zu erweisen, so sind das wohl deutliche Einflüsse von Jülicher; denn dieser hat im ersten Kapitel des ersten Bandes (die Echtheit der Gleichnisse Jesu) hervorgehoben, welche Eigenarten der Tradierung bei jedem der Evangelienschreiber vorherrschen (ebenda S. 5 ff.). Er bemüht sich, wie die Behandlung der Gleichnisse im zweiten Band zeigt, mit Hilfe der Textvergleichung über die Evangelien hinaus bis in die Text-

[1] Wieder machen wir die Erfahrung, daß die klassische Philologie — nach Weißes Ansicht soll nämlich die Wolfsche Homerhypothese seinerzeit auf Herder gewirkt haben, doch ist das nicht strikte zu beweisen — und die alttestamentliche Forschung auf die Arbeit des NT anregend und fördernd eingewirkt haben, wie es auch sonst in der Geschichte der Exegese öfter zu beobachten ist. Was Norden über die Quelle Q sagt, ist sehr beachtenswert. Daß aus Logien Erzählungen entstehen, ist ihm auch bekannt (cf. S. 307 Anm. 1).

geschichte einen leidlichen Grundtext zu gewinnen. Genau dasselbe Prinzip entwickelt Bultmann in seiner Einleitung. Jülicher hat ferner im 5. Kapitel des ersten Bandes die Aufzeichnung der Gleichnisreden Jesu behandelt und zwei »Richtungen« festgestellt, die an Jesu Worten umgestaltend gewirkt haben, »eine ausmalende und eine ausdeutende«.

Was meint er damit anders — zumal wenn er diese Umgestaltungen der Phantasietätigkeit der Tradenten zuschreibt — als »Gesetze der Volksdichtung«? Durch alle diese Momente trägt Jülicher dem von Bultmann so stark betonten Gedanken der Traditionsgeschichte schon vollauf Rechnung, und was Bultmann über Jülicher hinaus bei diesem Stoff Neues bietet, ist — abgesehen von der Beibringung rabbinischer Parallelen — nicht mehr als die Anwendung der Olrikschen Gesetze auf Jesu Gleichnisse.

Wenn Jülicher allerdings »die reizvolle Aufgabe«, die stufenweise Umschaffung der Gleichnisse an der Hand der Quellen von Q bis Lc darzustellen, wegen zu geringer Kenntnis der Logienquelle ablehnt, so sind wir durch die Arbeiten von Wernle, Wellhausen und Harnack eher dazu in der Lage. Es ist zu bedauern, daß Jülicher sich in den späteren Auflagen auf Grund der Vorarbeiten der genannten Gelehrten nicht dazu entschlossen hat, eine genauere Traditionsgeschichte zu versuchen, die uns das Werden dieser persönlichen Schöpfungen Jesu aufzeigte. Immerhin erhellt wohl aus dieser Skizze die Bedeutung Jülichers als Vorläufer der formgeschichtlichen Methode zur Genüge.

Der Kreis unserer Betrachtung ist nun abgeschlossen, wir sahen, wie die Probleme Herders und Gieselers, zeitweise zurückgedrängt, hier und da wieder vereinzelt auftauchten und nun auf anderer gefestigter Grundlage wieder aufgenommen werden. Ehe wir aber zur Darstellung der Formgeschichte übergehen, müssen wir noch ein Werk betrachten, das zwar zeitlich nach der Arbeit von Dibelius erschien[1], aber längst vorher in Angriff genommen war und sachlich auch als Vorarbeit zu gelten hat. Gemeint ist die Arbeit von K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Das Buch hat doppelten Wert, als literarkritische und historische Untersuchung.

Wir erinnern uns, daß Weiße mit seiner Markushypothese

[1] Die Arbeit ist aber schon 1917 als Habilitationsschrift in Berlin eingereicht (cf. Vorwort S. IX bei Schmidt).

nicht nur die Traditionshypothese Gieselers abtun, sondern sich zugleich gegen die historische Skepsis von Strauß wenden und eine weit positivere Geschichte Jesu auf Grund seiner literarkritischen Arbeit gewinnen wollte. Darin hat er viele Nachfolger gehabt in den Verfassern der »liberalen Leben Jesu« (A. Schweitzer), die sich des Aufrisses des Markusevangeliums, der so etwas wie einen dramatischen Fortschritt enthält, bedienten. Die Konstrukteure von Urevangelien haben daran im Grunde nichts geändert. Man schied verschiedene Perioden im Leben Jesu, innerhalb deren die Einzelgeschichten zwar nicht genau chronologisch untergebracht waren (das sieht man z. B. deutlich am Reisebericht des Lukas), die aber doch ein festes chronologisches Gerippe boten. Im Verlauf des Streites um die Bedeutung der Eschatologie (Gegensatz: Bousset-Schweitzer, J. Weiß), die eine völlig verschiedene Bewertung des Stoffes zur Folge hatte — die eine Gruppe bezeichnete als »Gemeindetheologie«, was die andere für uraltes, echtes Gut hielt — wurde die Unmöglichkeit eines klaren Aufbaus des Lebens Jesu deutlich [1], so daß vorsichtige Historiker nur noch »Hauptprobleme des Lebens Jesu« behandelten und damit die Mühe aufgaben, an der Hand des Markusevangeliums ein Leben Jesu zu beschreiben [2]. Schmidt hat nun erkannt, daß dies Problem

---

[1] Diesen Prozeß schildert Schweitzer in seinen einzelnen Stadien sehr deutlich in seiner »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«.

[2] Nicht nur durch den Streit um die Eschatologie und ihre Bedeutung für das Leben Jesu wurde die Zuversicht erschüttert, ein Leben Jesu nach Markus schreiben zu können, sondern auch durch die Frage nach der Messianität, die W. Wrede einer gründlichen Untersuchung unterzogen hat. Nicht nur »Epochen des Lebens Jesu«, sondern auch die stufenweise Offenbarung seiner Messianität und das fortschreitende Bekenntnis zu dieser Messianität bürgten nach H. J. Holtzmanns Urteil für eine »geschichtliche Entwicklung«, die im Evangelium geschildert sei und somit die Konstruktion eines Lebens Jesu ermögliche. Diese Auffassung hat Wrede in seinem Buch »Das Messiasgeheimnis in den Evangelien« gründlich erschüttert. Die »geheime Messianität«, deren Enthüllung angeblich stufenweise erfolgt, ist eine Erfindung des Markus. Diese Tatsache verlangt eine Sonderung von Schichten, die dann Wendling (cf. oben S. 43 Anm. 1), offenbar von Wrede beeinflußt, versucht hat, wenn er neben M_1 und M_2 von einem Redaktor redet, der dogmatisierende Theorien eingefügt habe. Zu diesen Theorien gehört »das Messiasgeheimnis«. Wrede hat ferner empfunden, daß etwas Mysteriöses über dem Markusevangelium liegt, und weiß sich darin mit früheren Forschern eins (cf. S. 145 ff. in seinem Buch). Diese Ansicht vertritt neuerdings auch Dibelius, der in seinem Kapitel über den Mythus offenbar von Wrede beeinflußt ist. Endlich hat Wrede (cf. S. 239 Anm. 1) eine genauere Untersuchung der Geographie bei Markus gefordert, ahnend, daß auf diesem Wege einer topo-

des Markusaufrisses weniger ein historisches als ein literarkritisches ist. Er untersucht die Komposition von Markus — unter Heranziehung von Matthäus und Lukas — chronologisch und topographisch und kommt zu dem Resultat, daß der »Rahmen der Geschichte Jesu« bei Markus ebensowenig haltbar ist wie bei den anderen Synoptikern. Es geht nicht an, eins von den Evangelien als echt und authentisch zu betrachten, den Aufriß der beiden anderen aber zu zertrümmern, um die Stücke in jenem irgendwie einzuordnen. Der Rahmen muß in allen drei Evangelien zertrümmert werden. Damit erleidet die Markushypothese in ihrem Kern (Markus das älteste Evangelium!) keinen Abbruch (Schmidt S. 53). Das ist das Ergebnis für den Gesamtaufriß. In dem Augenblick, wo man aufhört, einen Grundriß auf Kosten der anderen zu bevorzugen, ist man erlöst von gefährlichen Konstruktionen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß diese und jene Geschichte nicht ein getreues Lokalkolorit bieten könnte, aber hier erwächst die Aufgabe, festzustellen, wo die Orts- und Zeitangabe echt ist, wo sie in der Tradition hinzuwuchs und wo sie von dem Evangelienschreiber als Rahmenwerk hinzugetan wurde. Die Zertrümmerung des Rahmens ist meines Erachtens Schmidt mit einleuchtenden Gründen gelungen. Stellenweise ist dabei eine Arbeit garnicht nötig, wenn man bedenkt, daß die chronologischen Abstände zwischen den einzelnen Erzählungen fast völlig fehlen, so daß man zahlreiche Ereignisse auf einen Tag, den gesamten Stoff aber, der sich auf ein Jahr mindestens verteilen muß, auf wenige Wochen zusammendrängen könnte. Damit steht das Ergebnis fest: der Rahmen ist, als ganzer betrachtet, schon bei Markus unhaltbar, die Analyse der Einzelgeschichte drängt auch immer wieder, den Rahmen zu sprengen, auf beiden Wegen kommt man also dazu, auf ihn zu verzichten und die Einzelgeschichten isoliert zu betrachten[1]. Daß unsere Evangelien aus Einzelgeschichten komponiert sind, hatten seit Eichhorn und Herder viele Exegeten betont, aber bis Wellhausen hat niemand den Versuch unternommen, sie aus der Umklammerung des Rahmenwerkes heraus-

graphischen Untersuchung »die geschichtliche Entwicklung« bei Markus als Illusion zu erweisen sei. Dieser Aufgabe hat sich erst K. L. Schmidt unterzogen.

[1] Es geht also auch nicht an, die Fugen zwischen Einzelgeschichten mit paraphrasierenden und psychologischen Betrachtungen auszufüllen oder Stücke anderswoher in die offensichtlichen Lücken einzuschieben (cf. Schmidt S. 43 Anm. 2, Kritik an Wohlenberg).

zulösen. Die Markushypothese und ihr Sieg bedeutete ein Zurücktreten der mündlichen Tradition, der Betrachtung der Einzelgeschichten und der historischen Skepsis, aber so fest sie trotz Schmidt steht, sie mußte Ansprüche aufgeben, die sie nicht erfüllen konnte. Markus ist das älteste Evangelium, und Matthäus und Lukas haben es benutzt, das Ergebnis bleibt, aber Markus ist historisch nicht zuverlässiger als die anderen Synoptiker. Das ist das Ergebnis der Arbeit Schmidts, die in der Einzelanalyse starke Verwandtschaft mit den formgeschichtlichen Arbeiten zeigt. Er hat damit den Weg gewiesen, den Stoff in seine Teile zu zerlegen und nach literarischen Gattungen zu ordnen, wie es die Formgeschichtler nun tun. Er hat die Ansprüche der Markushypothese um ein Weiteres reduziert und damit die Bahn frei gemacht, alte wertvolle Gedanken wieder aufzunehmen. Somit gehört er zu den fruchtbarsten Vorläufern der Formgeschichte. Inwieweit er selbst in ihren Kreis einzubeziehen ist, weil er die Entstehung der Evangelien aus einer Kultgemeinschaft ableitet, wird später gezeigt werden.

§ 5. Zusammenfassung und Ausblick.

Wie es zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode kam, diese Frage zu beantworten, war eine der beiden auf S. 1 gestellten Aufgaben. Sie konnte nur im Rahmen einer historischen Skizze, wie sie auf den vorliegenden Blättern gegeben ist, erfolgen. Zwanglos reiht sich Name an Name, Buch an Buch, da eine systematische Aneinanderreihung nach sachlichen Gesichtspunkten eine Zerreißung der Darstellung jedes einzelnen Buches und seine Verwendung an den verschiedensten Stellen erfordert hätte. Es sollte auch vermieden werden, irgendwie eine »konstruktive Methode« anzuwenden und damit den geschichtlichen Entwicklungsgang zu vereinfachen. Unsere Skizze zeichnet das Werden wissenschaftlicher Gedanken in der bunten Fülle, wie sie allem Leben, auch dem wissenschaftlichen, eigen ist. Die Darstellung ist trotzdem nicht planlos, sondern stellte sich eine ganz bestimmte Aufgabe: eine Entwicklungslinie zu zeichnen, die zur Formgeschichte hinführt. Das war nur möglich, wenn der Hauptgesichtspunkt dieser Methode klar herausgestellt werden konnte. Diese Entwicklung ließ sich erst zeichnen, nachdem ein Studium der formgeschichtlichen Bücher vorausgegangen war. Deshalb könnte der Vorwurf erhoben werden, daß diese Skizze erst nachträglich zu-

rechtgemacht sei, also das Bestreben, nicht zu konstruieren, in Wahrheit doch zu einer Konstruktion geführt habe, weil Verfasser sich nach dem Studium der formgeschichtlichen Arbeiten die passenden Vorläufer ausgesucht habe, um zu zeigen, daß es nichts Neues unter der Sonne gebe. Indessen dürfte ein solcher Verdacht wohl entkräftet werden können. Daß eine historische Skizze zustande kommt, indem man einen Gedanken rückwärts in die Vergangenheit verfolgt, ist durchaus nicht anfechtbar, ja geradezu notwendig bei einer Bewegung, die ihre Vorgänger selbst zitiert. Wenn man aber die »unmittelbaren Vorläufer« der Methode auf diese Weise leicht feststellen kann, so wird man — wie die formgeschichtliche Methode es mit ihrem Stoff tut — unwillkürlich gedrängt, hinter diese Quellen noch ein Stück zurückzugehen, und so sind wir denn vor allen Dingen bei Herder gelandet, auf den Gunkel und Wellhausen zurückverwiesen haben. Weiter zurückzugehen, hatten wir keinen Anlaß, weil wir damit in eine Zeit gelangt waren, wo die wissenschaftliche Bibelforschung im modernen Sinne ihren Anfang nahm.

Die Gedanken der alten und modernen Forscher sind vielfach die gleichen — inwieweit sie bei den Formgeschichtlern eine Weiterführung erfahren haben, das kann erst nach der Darstellung der neuen Bücher ermittelt werden — aber sie hatten eine andere Zweckbestimmung. Jenen sollten sie zur Lösung eines Problems dienen, die diese als Grundlage für ihre Arbeit benutzen konnten, da dieses Problem von einer Zwischengeneration gelöst wurde. Jene bauten von den Uranfängen des Christentums kühne Konstruktionen, um zu den Quellen zu gelangen, wie sie uns heute vorliegen, diese gehen — nachdem ein weniger phantasievolles Geschlecht nüchtern von den Quellen aus, wie sie vorliegen, eine literarische Lösung in Gestalt der Markushypothese gefunden hatte — von den Quellen aus, um schrittweise neuen Boden zu gewinnen. Sie haben also bereits Grund unter sich, und man sollte meinen, ihnen müsse gelingen, was den Alten versagt blieb. Doch vergessen wir nicht — ehe die neue Methode einsetzen konnte, die von der Einzelgeschichte ausgeht, mußte der Rahmen der drei Evangelien zertrümmert sein. Aus Markus ist damit etwas anderes geworden als eine feste Quelle. Wie wenig die Markushypothese in Einzelheiten befriedigen kann, wie wenig gesichert das Verhältnis von Markus und Q ist, lehrt das Buch von Joh. Weiß, Das älteste Evangelium (S. 3 f. 121. 373), lehren

die dauernden Versuche, einen Urmarkus zu gewinnen. Wenn das auf literarkritischem Wege nicht ging, wenn es die Formgeschichte deshalb versucht, vom Einzelstück, nicht von einer Quelle aus der vorliterarischen Tradition näher zu kommen, so erhebt sich da die ernste Frage, ob nicht die Formgeschichte die Zweiquellentheorie, wie sie bisher üblich war, sprengen wird, obwohl sie sie ihren Arbeiten zugrunde legt. Zumindest ist eine starke Abwandlung dieser Theorie zu erwarten. Da die geschichtliche Entwicklung bis zur formgeschichtlichen Methode im Rahmen der synoptischen Frage geschildert wurde, sollte hier die Frage nicht fehlen, ob die neue Methode bei konsequentem Ausbau ihrer Grundgedanken nicht die Grundlage zerstören würde, auf der sie zu ruhen vorgibt, die Zweiquellentheorie. Diese Frage — hier als Ausblick gedacht — wird uns nach der Darstellung der formgeschichtlichen Arbeiten noch zu beschäftigen haben. Ihr wenden wir uns im nächsten Kapitel zu.

Kapitel II.
Kritische Darstellung der bisher vorliegenden formgeschichtlichen Arbeiten.

a) Dibelius.

§ 1. Die methodische Grundlage.

In einer Einleitung spricht sich Dibelius über den Zweck seiner Formgeschichte aus. Formgeschichte steht im Gegensatz zur Literaturgeschichte oder ist mindestens eine Art Vorstufe, da sie eine Kleinliteratur umfaßt, die allmählich an die Literatur im engeren Sinne heranwächst und folgende Kennzeichen hat:

1) Bei den Werken der Kleinliteratur tritt die Persönlichkeit des Schriftstellers zurück, er ist nur Sammler und Redaktor, daraus folgt

2) daß der Stoff seine Form nicht vom Sammler erhalten, sondern schon vorher gehabt hat.

Wendet man diese beiden Maßstäbe für die Formgeschichte auf die Schriften des NT an, so ergibt sich ohne weiteres, daß ihnen nur die synoptischen Evangelien entsprechen. Die formgeschichtliche Methode im strengen Sinne ist also nur auf die Synoptiker anwendbar. Welche Aufgaben sie hat, ergibt eine Betrachtung des Stoffes. Dieser besteht aus kleinen literarischen Gebilden, die ihre Form in der mündlichen Tradition bekommen haben; die Formgeschichte muß also begreiflich machen, wie es zur Entstehung dieser kleinen Gebilde gekommen ist, die »formbildenden Gesetzen« gehorchten (vgl. Dibelius S. 3). Wie sind diese formbildenden Gesetze zu gewinnen? Man könnte daran denken, andere Stoffe zur Erläuterung heranzuziehen oder die aus den Untersuchungen von Olrik bekannten Gesetze auf unsere Geschichten anzuwenden, um damit zu zeigen, daß sie in der Tat »Volksdichtung« sind, den Ausdruck nicht als historisches Werturteil betrachtet. Dann ließe sich von Gesetzen im strengen Sinne reden, die nur auf dem Wege literaturgeschichtlicher Arbeit zu gewinnen sind. Wenn Dibelius bald darauf (S. 3 Abs. 3) von »Stilgesetzen« redet, so werden wir unwillkürlich an die Arbeit Nordens denken, der diese Gesetze auch auf Grund literaturgeschichtlicher Vergleiche gewann, ohne im Literarischen stecken

zu bleiben, weil er die Literatur als Niederschlag bestimmter mündlicher Ausdrucksformen betrachtete. Diesen Weg geht nun Dibelius nicht. Er hat ja die Formgeschichte von der Literaturgeschichte abgegrenzt und ist der Meinung, daß sich unliterarische Menschen hier einen Stil schufen, der aus ihrem Leben heraus erklärt werden muß. »Den Sitz im Leben« für diese Geschichten zu ermitteln, ist die Aufgabe der Formgeschichte, wie er sie auffaßt. Eine Lösung ist auf doppeltem Wege möglich: man kann aus der Form der Geschichte auf ihre praktische Verwendung schließen und annehmen, daß diese die Form geschaffen habe, und umgekehrt die praktische Verwendung für die Gestaltung der Form verantwortlich machen. Die Form läßt Rückschlüsse auf die Verwendung, die Verwendung Rückschlüsse auf die Form zu. Zwei Betrachtungsweisen gehen bei Dibelius durcheinander:

1) eine historisch-konstruktive, die die geschichtlichen Motive für die Entstehung der kleinen Einheiten aufweisen will;

2) eine literarisch-stilgeschichtliche, die bestrebt ist, einzelne literarische Gattungen auf Grund stilistischer Eigentümlichkeiten voneinander abzugrenzen.

Ob durch Verbindung beider wirklich formbildende Gesetze herausgestellt werden? Ob nicht eine Unklarheit besteht zwischen den »Motiven«, die im Leben der Praxis wurzeln, und den »Stilgesetzen«, die vielleicht eine Eigentümlichkeit jeder volkstümlichen Tradition sind? Die Verquickung von konstruktiver und stilgeschichtlicher Betrachtung könnte für die Sicherheit der Methode garantieren, da sie den Stoff sozusagen von zwei Enden anpackt, so daß er ihrer zergliedernden Betrachtung nicht entgehen kann, sie hat aber etwas Gefährliches, wenn sie lediglich auf Grund stilgeschichtlicher Erwägungen ein historisches Bild konstruiert oder umgekehrt in solch historische Konstruktion literarische Ergebnisse einbettet. Erweist sich jene als haltlos, so stürzt das ganze Gebäude zusammen.

Wir können nicht umhin, schon im methodischen Ansatz und der Definition der Formgeschichte bei Dibelius eine gewisse Unklarheit festzustellen, die bald von »Motiven«, bald von »Stilgesetzen«, bald von literarischer »Form« oder Gattung redet, so daß nicht deutlich wird, welches Verhältnis zwischen den geschichtlichen Motiven und den literarischen Stilgesetzen besteht, in welche Beziehung die »Form« einer Geschichte als Einheit und der »Stil« als Ausdrucksweise zueinander zu setzen sind.

Auf diese Einleitung folgt nun eine konstruktive Geschichtsbetrachtung, die über die Motive zur Tradition Klarheit zu schaffen sucht. Jede mündliche Tradition, so führt Dibelius aus, setzt einen geordneten Lehr- und Lernbetrieb oder die Kontrolle immanenter Gesetze voraus, wenn sie nicht in nichts zerflattern soll. Unsere Evangelientradition, die so plastisch erzählt, muß also irgendwie diese Voraussetzungen erfüllen. Die Formung des Stoffes geht natürlich letztlich auf die Jünger als Augenzeugen zurück. Was trieb aber diese Menschen, solche Erinnerungen zu verbreiten, wo ihr ganzes Sinnen und Denken auf die baldige Wiederkunft des Herrn gerichtet war? Darauf gibt Dibelius eine Antwort, die J. Weiß bereits in seinem »Urchristentum« gegeben hat: die Mission war diese Triebfeder. Am Anfang war die Predigt (d. h. die Missionspredigt). Das ist die Grundthese, auf die alles Weitere aufgebaut wird. Die Untersuchung der Reden in der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe ergibt ein gewisses Grundschema für die Missionspredigt, das im einzelnen je nach Bedürfnis abgewandelt sein wird und bei der sporadischen Gründung der Gemeinden nicht einheitlich gewesen sein kann. Es bietet drei Teile: Kerygma, Schriftbeweis, Bußmahnung (cf. Dibelius S. 8). Beiden Quellen ist ferner eine weitere Übereinstimmung zu entnehmen, die für die urchristliche Predigt gilt: »das durchgehende Interesse für die Leidens- und Ostergeschichte in ihrem Zusammenhang, dagegen nur gelegentliche Hervorhebung der anderen Daten aus dem Leben Jesu« (ebenda S. 12 oben). Für diese Tatsache gibt es nach Dibelius[1] verschiedene Gründe:

1) einen psychologischen: die Jünger stehen bei der Verkündigung unter dem tiefen Eindruck der Ostererlebnisse; sie sehen alles in neuem Lichte;

2) einen daraus folgenden praktischen: die Verkündigung handelt von dem in Christus erschienenen Heil, dem »ersten Akt der geglaubten und erhofften Weltvollendung«; zu ihr werden die Jünger durch das in 1) Gesagte gedrängt;

3) einen literarischen: so verschieden die Evangelien untereinander sein mögen, sie berichten — mit Einschluß von Johannes! — die Leidensgeschichte ziemlich übereinstimmend.

Dibelius ist also mit K. L. Schmidt der Meinung (cf. Schmidt

[1] Diese Thesen sind aus den Ausführungen bei Dibelius S. 12 dem Sinne nach formuliert.

S. 303), daß die Leidensgeschichte früh im Zusammenhang erzählt wurde und nur so brauchbar war. Er geht über jenen hinaus, wenn er ihr »tragende Bedeutung« in der Verkündigung zuschreibt. Ihr gegenüber mußten alle anderen Stoffe zurücktreten. Aus den Actareden folgt, daß man von »Machttaten, Wundern und Zeichen« Jesu geredet hat, aber sie hatten nur »begleitende Bedeutung«. Man benutzt sie als Illustrationsbeispiel für die Predigt. Daher erklärt es sich, daß sie im Gegensatz zur Leidensgeschichte einzeln existieren konnten.

Dibelius will also eine grundsätzliche Scheidung des Stoffes vornehmen, indem er die Leidensgeschichte als ein Gesamtwerk den einzelnen gesammelten Stücken, die sich in den synoptischen Evangelien finden, gegenüberstellt. Ob das richtig ist, wird man bezweifeln dürfen. Manches läßt sich gegen diese Auffassung einwenden. Wenn es gelingen sollte, Stücke der Leidensgeschichte und vor allem der Ostergeschichte, die Dibelius beide zusammenfaßt, als in sich geschlossene Einheiten oder Varianten eines gleichen Motivs nachzuweisen, so wäre trotz des festen chronologischen Rahmens auch hier ein allmähliches Anwachsen des Stoffes denkbar[1]. Außerdem besteht doch ein großer Unterschied zwischen der kurzen Formel der Actareden und I Cor 15, die für einen gemeinsamen Grundriß der Leidensgeschichte »Tod, Auferstehung, Zeugnis der Auferstehung« und für ihre Verwendung in der Predigt zeugen sollen (Dibelius S. 11), und dem weit ausgesponnenen Bericht der Evangelien. Daß sich dieser für eine Mitteilung in der Predigt geeignet habe, muß man bezweifeln. In einer Predigt vor Fremden hatte es gar keinen Zweck, die Hörer mit einer langen Ausführung zu ermüden, die sie gar nicht sofort verstanden, die sie auch gar nicht interessierte, sondern man wird in kurzen wuchtigen Sätzen die Haupttatsachen des Lebens Jesu angeführt haben, die sich dem Hörer besser einprägten als lange Berichte. So schematisch die Lukasreden komponiert sein mögen, darin haben sie psychologisch richtig gesehen, daß sie die Apostel die Heilstatsachen kurz anführen lassen. Auch einen Schriftbeweis mag man vor jüdischen Hörern geführt haben, wie ihn der die Reden komponierende Lukas auch bietet. Paulus kann sich mit dem andeutenden Hinweis »κατὰ τὴν γραφήν« be-

[1] Darüber wird bei der Besprechung von Bultmann und Bertram noch einiges zu sagen sein, die hier Schmidt und Dibelius gegenüberstehen.

gnügen, weil er die Korinther an mündlich Gesprochenes erinnert. Die Leidensgeschichte ist also nicht in der Predigt geformt, sondern ein literarisches Produkt, das man als erste Märtyrerakte oder als Produkt der Kämpfe mit jüdischen Gegnern verstehen mag. Jedenfalls führen von den kurzen Daten der Actareden eher Fäden zum kirchlichen Symbol als zur breiten Ausgestaltung unserer evangelischen Leidensgeschichten. Die Meinung, daß sie in der Predigt im Zusammenhang dargeboten sei, steht in seltsamem Widerspruch zu der Auffassung, daß Paradigmen kurz und knapp sein mußten, weil sie in der Predigt vorgetragen wurden und Novellen für diesen Zweck schon zu breit sind, wenn auf die Leidensgeschichte mindestens ein Dutzend Novellen gehen. Diese Konstruktion muß man von vornherein ablehnen.

Sieht man von dieser Antithese der Stoffe ab, so bleibt doch noch so viel übrig, daß Dibelius eine besondere Gruppe von Erzählungen glaubt feststellen zu können, die ihre Form der Verwendung in der Predigt verdanken und deshalb von ihm als Paradigmen bezeichnet werden. Dieser ältesten Form steht eine spätere gegenüber, die bereits »weltliche« Züge trägt und nicht der Predigt, sondern einem Erzählerstand ihr Dasein verdankt, die Novelle[1]. Dieser literarischen Aufeinanderfolge entspricht die historische ihrer Schöpfer; denn das Paradigma geht auf den Prediger, die Novelle auf den Erzähler zurück, der hinter ihm wirkt. Diese beiden Formen finden ihren Redaktor in Markus. Daneben gibt es aber auch Redestoffe, deren Überlieferung anderen Gesetzen unterstand, deren geschichtlicher Träger der Lehrer ist. Wie der Lehrer ganz andere Aufgaben hat als der Missionsprediger, so sammelt und formt er seinen Stoff nach anderen Gesichtspunkten als jener. Die Verbindung von Rede- und Erzählungsstoff vollziehen aber Matthäus und Lukas, jeder in seiner Weise, und bringen so die verschiedenen Traditionsreihen miteinander zur Verschmelzung. Neben dieser Entwicklung, die mit der Predigt ihren Anfang nimmt, geht der Mythus einher und wirkt gestaltend auf den Stoff. Markus ist bereits »das Buch der geheimen Epiphanien«, hier ist das geschichtliche Material in Mythus eingetaucht. Matthäus und Lukas wirken weniger mythisch, weil bei ihnen die Quelle Q hinzukommt, die nicht Christus den Gott,

[1] Diese Gruppen hat Dibelius schon in seinem Buch »Die ursprüngliche Überlieferung von Johannes dem Täufer« 1911 unterschieden (S. 4—6). Daher ist es in § 4 des ersten Kapitels unter der Literatur mitaufgeführt.

sondern den Lehrer kennzeichnet und dadurch das Mythische etwas weiter zurücktritt, um im Johannesevangelium völlig zu triumphieren. »Hier ist alles Mythus« (S. 93).

Das ist in kurzen Worten der Aufriß der Konstruktion, die sich geschickt an die Zweiquellentheorie anlehnt und die erarbeiteten literarischen Gattungen ebenso geschickt auf geschichtliche Träger zurückführt, so daß analytische und konstruktive Betrachtungsweise uns ein geschlossenes Bild von der Entwicklung der Tradition zu geben scheinen. Freilich wirkt dieser Eindruck nur so lange ungeschwächt, als man diese Abstraktion betrachtet; geht man aber an die Prüfung der einzelnen Gruppen heran unter Heranziehung des Stoffes der Evangelien, so erheben sich bei den einzelnen Abschnitten schon Bedenken, die — hernach in Beziehung gesetzt — das ganze Gebäude erschüttern. Wir unterziehen zunächst die »literarischen Gattungen« einer kritischen Betrachtung.

§ 2. Das Paradigma.

Dibelius zählt 15 Erzählungen auf, die den Typus »Paradigma« darstellen sollen, bezeichnet freilich 8 von ihnen als »Mischformen« oder »Paradigmen minder reinen Typs«, so daß wir nur 7 übrig behalten, die nach seiner Meinung aus dem gesamten Evangelienstoff in Frage kommen. Vier von ihnen stehen wieder in dem von Wendling und von v. Soden bereits als stilistische Einheit erkannten Abschnitt Mc 2_1—3_6. Die Ausbeute erscheint demnach ziemlich gering. Aber vielleicht wird dieser Mangel dadurch behoben, daß sich an dem wenigen guten Material die Ableitung aus der Predigt zur Evidenz bringen läßt, auch wenn man bei der Niederschrift mit einer gewissen Literarisierung rechnen muß. Wir wollen uns, um die ausführlichen Darlegungen von Dibelius kurz und im wesentlichen zu erfassen, zwei Fragen vorlegen:

1. Kann man an der Form der Paradigmen erkennen, daß sie Predigtzwecken gedient haben?

2. Wenn das der Fall ist, wie ist diese Formgebung aus der Predigt zu erklären?

Diese Fragen beziehen sich, wie ohne weiteres deutlich sein dürfte, auf die stilkritische und konstruktive Betrachtungsweise der Dibeliusschen Methode und treffen den Kern, auf dessen Darstellung es vor allem ankommt; denn Dibelius sagt selbst, daß sich die konstruktive und analytische — wir nannten sie eben stilkritische — Methode begegnen, um den Nachweis zu erbringen,

daß diese Geschichten stilistisch die ältesten der Tradition sind und auch für die Predigt als dem entsprechend ältesten »konstruktiven« Faktum geformt wurden. Der Übersicht halber seien die Geschichten aufgezählt:

1. Mc 2 1 ff.: die Heilung des Gelähmten.
2. Mc 2 18 ff.: die Fastenfrage.
3. Mc 2 23 ff.: das Ährenraufen.
4. Mc 3 1 ff.: die Heilung der gelähmten Hand.
5. Mc 3 20 f. u. 31 ff.: die Verwandten Jesu.
6. Mc 10 13 ff.: die Segnung der Kinder.
7. Mc 12 13 ff.: der Zinsgroschen [1].

Diese Geschichten weisen folgende stilistische und darstellerische Eigentümlichkeiten auf:

1. Da sie isoliert existiert haben, müssen sie äußerlich in sich abgeschlossen sein. In der Tat haben sie bei Markus noch einen selbständigen Anfang und Schluß, während Lukas hier durch die Einarbeitung die Abgrenzung verwischt (S. 22 ff.).

2. Die Geschichten zeigen »erbauliche Stilisierung«, d. h. »alles, was sie der Predigt artverwandt macht«.

Dibelius findet einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Stil eines Paradigmas und dem einer Erzählung, die um ihrer selbst willen erzählt wird. Kennzeichen für die erbauliche Stilisierung ist »das Fehlen des Porträts« der handelnden oder auftretenden Personen. Kurz und knapp wird nur das Nötigste angegeben, um schnell zur Hauptsache, dem Worte Jesu als der Pointe, zu gelangen. Dementsprechend sind die Heilungen viel kürzer erzählt als in den Wundergeschichten. Der Mittelpunkt ist immer Jesus mit seinem Handeln und Reden. Deshalb sind solche Geschichten, in denen die Gegenspieler eine genauere Charakterisierung erfahren, nicht zu den Paradigmen zu rechnen. Hier stehen wir »vor den Anfängen der christlichen Legende« (Dibelius S. 26). Die Gegenspieler treten meist, sofern es mehrere sind, als Chor auf.

3. Daß die Geschichten religiös gefärbt sind, zeigen Ausdrücke der Missionssprache, wie »er predigte das Wort« (Mc 2 2), »er segnete sie« (Mc 10 16).

---

[1] Auf die Paradigmen minder reinen Typs können wir hier verzichten; sie tragen für die Sache nichts aus.

4. Es gibt zwei Arten von Abschlüssen der Paradigmen:
a) einen Spruch von allgemeiner Bedeutung; »denn mittels solcher Sprüche konnte die Geschichte mit der Predigt verflochten werden« (S. 28, cf. Nr. 2, 3, 4 der oben genannten Paradigmen);
b) einen Chorschluß, der auf die Bedeutung des Täters hinweist, von dem die Predigt handelt (cf. oben Nr. 1 und 7 der zitierten Paradigmen).

Aus diesen Argumenten zieht Dibelius den sehr zuversichtlichen Schluß, daß das Paradigma sich »in der Tat als die Erzählungsform erweise, deren Gebrauch wir bei den Predigern voraussetzen können« (S. 35). Wir sind nicht der Meinung, sondern finden die aus der stilkritischen Analyse gewonnenen Gründe sehr wenig stichhaltig. Die äußere Rundung ist kein sicheres Kennzeichen für Verwendung in der Predigt, sondern nur für ursprüngliche Einzelexistenz. Die unter Nr. 2 aufgeführten Beobachtungen betreffs erbaulicher Stilisierung sind an und für sich richtig, begründen aber keineswegs die Beziehung zur Predigt. Näheres läßt sich erst sagen, wenn wir die Charakterisierung der Novelle kennen und die Stichhaltigkeit der behaupteten Differenzen prüfen können. Die Ausdrücke der Missionssprache finden sich in zweien der an und für sich schon wenigen »reinen Paradigmen«, dagegen nach eigenen Angaben von Dibelius in Geschichten, die nicht in Beziehung zur Predigt stehen (S. 27). Daß angehängte Sprüche sich aus der Predigtpraxis erklären, ist nicht genau zu erweisen, sie können auch rein literarisch dort untergebracht sein oder von der Pointe der Geschichte aus von Erzählern weitergesponnen sein. Diese Frage bedarf noch einer gesonderten Prüfung, weil damit eine methodische Eigenart von Dibelius zusammenhängt. Der Chorschluß erklärt sich aus dem Verhalten Jesu und dem Eindruck, den dieses macht, und findet sich in Wundergeschichten, die Dibelius nicht zu den Paradigmen rechnet (z. B. in der Geschichte von der Sturmbeschwörung). Wir glauben also nach diesen Andeutungen unsere erste Frage, ob die Form des Paradigmas eine Verwendung in der Predigt erweise, keineswegs bejahen zu können. Ob es Dibelius gelingt, mit der konstruktiven Methode mehr zu erreichen? Es kommt darauf an, zu zeigen, wie diese Form, die wir eben analytisch festgestellt haben, zu dem wurde, was sie jetzt für uns ist.

Da ist nun gleich die erste Bemerkung von Bedeutung, mit

der Dibelius den Abschnitt über das Paradigma einleitet: »Es ist uns die paradoxe Tatsache wahrscheinlich geworden, daß unliterarische Menschen einen ‚Stil' schufen.« Dieser Stil ist das Werk der Missionsprediger, die Eigenart seiner Entstehung verbietet, verwandte antike Literatur zum Vergleich heranzuziehen. Hier macht sich eine Opposition gegen die religionsgeschichtliche und literaturgeschichtliche Vergleichung geltend. Wir werden sehen, daß Bultmann ganz anders verfährt. Wenn sich dieser Stil nun in der Literatur nachweisen läßt? Ist nicht damit die Entstehung, wie sie Dibelius sich denkt, in Frage gestellt? Mit dieser Möglichkeit muß man rechnen oder aber sich dem Vorwurf Nordens aussetzen, daß man sich durch Isolierung des NT von der übrigen Literatur willkürlich Aussichten versperre, die weiter führen könnten.

Wie denkt sich nun Dibelius den Werdegang dieser Form »Paradigma«? Die missionarische Absicht, so sagt er, habe formbildend gewirkt. Bisher hatten wir nur gehört, daß durch die Missionspredigt ein Stil geschaffen sei, hatten in These 3 der analytischen Darlegung Ausdrücke der Missionssprache gefunden, die in der Tat zum Stil gehören, weil sie eine bestimmte Ausdrucksweise betreffen. Wie die Form Paradigma beschaffen sei, darüber erfahren wir nichts Bestimmtes, und ebenso unbestimmt ist ihre Entstehung geschildert. Dibelius vergleicht die Missionare mit Propagandarednern, die ein bestimmtes Material mitbekommen haben, das »relativ fixiert war«, d. h. »der Erzählungstypus stand fest« (S. 16 unten). Dieses »Material« haben nun die einzelnen Redner — ob sie es im Gedächtnis oder schriftlich bei sich trugen, spielt keine Rolle — wohl variiert, weil sie zu dem verschiedensten Publikum sprachen, aber große Verschiedenheiten konnten nicht entstehen, da es den Rednern an der »geistigen Elastizität« mangelte (man erinnere sich an Gieseler). Wir müssen gestehen, daß sich Dibelius damit seine Absichten selbst durchkreuzt. Es war ja seine Aufgabe, »die Entstehung der literarischen Gattung« begreiflich zu machen. Nun erfahren wir, daß die Prediger ein fixiertes Material mitbekommen. Also ist die »missionarische Absicht« gar nicht formbildend. Die Form ist schon vorher da. Daß die mündliche Tradition wegen der geistigen Ungelenkigkeit der Tradenten ziemlich einheitlich und in konservativen Bahnen erfolgt sei, ist nichts Neues. Dibelius wollte ja mehr, er wollte auch die Entstehung der Form erklären, und das gelingt ihm nicht. Hat er vielleicht gemeint, daß die Missionspredigt die

Ausdrucksweise (den Stil) geschaffen habe, die Form aber schon da war? Dann hätte er sich deutlicher ausdrücken müssen. Was soll man sich denn unter dem »Material« für Predigt vorstellen, wenn es uns nicht an einem konkreten Beispiel vorgeführt wird? Nicht nur, daß hier wieder Stil und Form nicht deutlich voneinander geschieden sind, sondern daß gar keine Entwicklung gezeichnet ist, muß man Dibelius zum Vorwurf machen.

Wie berechtigt dieser Vorwurf ist, lehren die Ausführungen über die »Predigtsprüche« und den historischen Wert der Paradigmen, die am Schluß dieses Abschnittes (S. 29 ff.) stehen. Dibelius gibt zu, daß an die Paradigmen gelegentlich Sprüche angehängt sind, die man auf Kosten der Gemeindebildung setzen muß und die deshalb den Stempel der Unechtheit an der Stirn tragen. Nun wäre es in solchem Falle das Gegebene, solch ein Anhängsel literarkritisch auszuscheiden, und Dibelius räumt ein, daß man mit dieser Operation dem, was Jesus wirklich gesagt hat, näher kommen kann (S. 34). Trotzdem warnt er vor der Versuchung, Literarkritik zu treiben, »um damit von der Urform, dem Paradigma, zu einer völlig gereinigten Ur-Urform zu gelangen« (S. 33 oben). Diese Ablehnung erklärt sich aus der Ableitung des Paradigmas aus der Predigtpraxis. Dem Zweck der Predigt entsprachen solche allgemeinen Sätze, für Predigtzwecke ist die älteste Tradition geschaffen, also muß Geschichtliches und Ungeschichtliches, Paradigmenkern und Anhängsel, von vornherein vereinigt gewesen sein. Das sind die Konsequenzen, die Dibelius aus seiner konstruktiven Methode folgert. Aber wieder muß man sagen, daß sie nicht richtig sind, sondern dem kritischen Forscher ein voreiliges Halt gebieten. Dem Historiker wie dem Literarkritiker muß es darauf ankommen, zu der ältesten und echten Form der Überlieferung vorzudringen. Er wird sich also nicht halten lassen, von einer Geschichte unechte Anhängsel abzutrennen, weil sie in dieser Fassung eine praktische Verwendung gefunden habe, die, wie wir sahen, in diesem Falle ja zweifelhaft ist, sondern wird mit Recht schließen, daß man hinter dies »Paradigma« noch ein Stück zurückkommen kann, und vielleicht Dibelius gegenüber behaupten, nun erst recht »das Material« konkret vor Augen zu haben, das bei ihm völlig unbestimmt bleibt, und damit eine Formentwicklung aufzuzeigen, die Dibelius nicht möglich war. Wenn von einem Paradigma ein Anhängsel noch deutlich zu sondern ist, so kann es eben nicht die älteste Form sein. Diesen Schluß

hätte Dibelius auch ziehen müssen. Es ist da viel wahrscheinlicher, daß solch ein Anhängsel hinzugewachsen ist, man müßte sonst annehmen, schon die ältesten Überlieferer dieser Geschichten hätten zwei verschiedene Stücke aneinander gefügt. Aber auch in diesem Falle kommen wir um die Tatsache nicht herum, daß wir es schon bei dieser »ältesten Form« mit einer Komposition zu tun haben. Wenn die formgeschichtliche Methode, wie sie Dibelius auffaßt, sich nicht entschließen kann, zu der ältesten, erreichbaren Grundform vorzudringen, dann bedeutet sie gegenüber der Literarkritik einen Rückschritt, keinen Fortschritt. Die Theorie der Predigtsprüche ist also aus methodischen und sachlichen Gründen abzulehnen als eine Folge der »konstruktiven Methode«, die ohnehin auf schwankendem Grunde ruht.

Die konstruktive Methode versagt zur Erklärung des Werdeganges der Form »Paradigma« — daß der Ausdruck Paradigma keine Formbezeichnung ist, wird später bei Behandlung der Terminologie der Formgeschichtler gezeigt werden. — Es ist deshalb nötig, der Frage näher zu treten, ob wir überhaupt ein Recht haben, von Predigtbeispielen zu reden. Das ist doch nur der Fall, wenn es uns gelingt, zu zeigen, daß man in der Predigt wirklich solche Geschichten als Illustrationsbeispiele verwendet hat. Gibt es dafür vielleicht literarische Belege? Was wissen wir aus unseren Quellen von der ältesten Missionspredigt? Wir befinden uns in der schwierigen Lage, daß wir nur indirekt aus schriftlichen Quellen Rückschlüsse ziehen können. »Wirklich gehaltene urchristliche Predigten sind uns mindestens aus den ersten Jahrzehnten nicht überliefert« (Dibelius S. 7). »Wir besitzen nicht eine einzige authentische Predigt oder Missionsrede des Paulus« (Oepke S. 6). Das ist der historische Tatbestand. Es ist daher nur möglich, aus den Reden der Apostelgeschichte und den Briefen des Paulus Schlüsse zu ziehen, die uns so weit bringen, daß wir ein einheitliches Predigtschema herausstellen können (cf. Oepke S. 71, Dibelius S. 8 oben). Darin stimmen Oepke und Dibelius überein, obwohl sie die Actareden verschieden bewerten [1], und Dibelius auf die Paulusbriefe — von der Stelle I Cor 15 ab-

[1] Vgl. die trotz günstiger Beurteilung immerhin vorsichtigen Ausführungen bei Oepke S. 173 f., auch S. 196 ff. Versuche, in Act 13_{16} ff. und 17_{21} ff. Muster einer Judenpredigt bzw. Heidenpredigt zu sehen, sind höchst problematisch. Das Schema: Kerygma, Schriftbeweis und Bußmahnung, steht jedenfalls fest, wenn man auch über die Reihenfolge dieser drei Teile streiten kann.

gesehen — wenig Wert legt. Wie war dieses Schema aber näher ausgeführt? In welcher Form brachte es Mitteilungen über den historischen Jesus? Soweit uns Dibelius und Oepke darüber Auskunft geben — sie halten sich an die bekannte Stelle I Cor 15 — gab es eine kurze Formel, die Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen den Hörern bekannt machte. Mag noch die Abstammung — wie in der Rede Act 13 16 ff. — dazu kommen, es handelt sich jedenfalls um einen kurzen Lebenslauf, der den Hörern die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben des neuen Heils-Gottes mitteilte. Mehr als solch eine Formel ist aus den in Betracht kommenden Quellen nicht zu gewinnen. So sind denn Dibelius und Oepke beide wieder einig, wenn sie die geringe Bedeutung der »Taten Jesu« für die Predigt zugeben. Trotzdem schrieb ihnen Dibelius »begleitende Bedeutung« zu, wie wir oben in anderem Zusammenhange sahen (S. 53), und Oepke äußert sich ähnlich[1]). Er macht allerdings einen Unterschied zwischen der ersten Verkündigung und der sich daran anschließenden »Unterweisungspredigt« und dem seelsorgerlichen Verkehr mit den werdenden Christen, der »einen durch mannigfache Einzelzüge belebten Rückblick auf das Erdenleben des Herrn« geboten habe. Damit tut sich eine Schwierigkeit auf, die bei Dibelius noch nicht klar hervortrat, nämlich die Notwendigkeit, zwischen dem eigentlichen »Kerygma«, der missionarischen Verkündigung, und der späteren Unterweisungspredigt zu unterscheiden. Ist es einleuchtend, daß die Missionare nicht in der ersten Missionsverkündigung schon Geschichten aus dem Leben Jesu, der den Hörern noch ganz unbekannt war, erzählt haben und diese Stoffe damit in die Unterweisungsperiode zu rücken sind, die sich bald predigtartig, bald unterrichtend oder in Form einer Ansprache vollzogen haben kann[2], so sind die Grenzen zwischen den einzelnen literarischen Gattungen, wie sie Dibelius aufrichtet, nicht zu halten. Der Missionar hat dann — je nach Art der gestellten Frage — ein »Paradigma«, eine »Novelle« oder ein »Logion« Jesu erzählt, die Grenze zwischen Prediger, Erzähler und Lehrer verwischt sich also, da diese Funktionen von ein und

[1] S. 137: »Er (Paulus) wird also in der erstmaligen Verkündigung noch nicht bestimmte Einzelgeschichten nach Art der späteren Evangelien ausführlich erzählt haben. Dadurch wäre die charakteristische Geschlossenheit des Kerygma gesprengt worden.«

[2] So Moe nach Oepke S. 37. Moes Buch »Paulus und die evangelische Geschichte« war mir nicht zugänglich.

derselben Person ausgeübt werden. Damit fallen die literarischen Gattungen als solche nicht hin, wohl aber ihre konstruktive Ableitung, ihr »Sitz im Leben«, den ihnen Dibelius zuweist. Die genauere Abgrenzung von Missions- und Unterweisungspredigt kann uns mit dem vorhandenen Material nicht mehr gelingen. Ihre Annahme ist geschichtlich denkbar, aber nicht genauer zu belegen. Dibelius hätte gut getan, klar zu sagen, ob er die Paradigmen in die Erstverkündigung hineinverlegt oder nicht. Besteht die von Oepke behauptete Möglichkeit, so ist mit einer festen Abgrenzung von literarischen Gattungen nicht mehr zu rechnen.

Aber auch ohnedies ist Dibelius' Darstellung in sich widerspruchsvoll. Auf S. 12 behauptet er, daß es dem Kerygma hauptsächlich auf die Leidensgeschichte ankam und die »Taten Jesu« nicht demselben Interesse begegneten. S. 13 behauptet er, das aus den Actareden ablesbare Kerygma sei ein Gerippe, das mit Belegen, besonders den »Taten Jesu« ausgefüllt worden sei. Ebensowenig ist seine Beurteilung der Actareden einheitlich, wenn er ihnen gegenüber »kein ängstliches Interesse bekundet, zu retten, wo es kein Gut zu verlieren gibt« (S. 7), aber S. 13 sie doch als Kronzeuge für seine Paradigmentheorie benutzt. Wenn nun die in jenen Reden vorhandenen Hinweise auf Jesu Taten vom Schriftsteller stammen, der damit auf sein Evangelium zurückweist? In jenen Erstlingsreden setzt Petrus ja diese Taten als bekannt voraus. Dibelius hätte daraus folgern müssen, daß Petrus sie in seiner Predigt gerade nicht erzählt hat, also auch nichts zu ihrer Formung beitragen konnte. Dieser Hinweis bezieht sich entweder auf das Lukasevangelium und den dort gebotenen Stoff oder — die Geschichtlichkeit der Rede vorausgesetzt — Petrus kann sich auf die Kenntnis der Taten Jesu berufen. In beiden Fällen liegt kein Hinweis vor, daß er sie in der Predigt erzählt habe. Endlich müßte man noch geltend machen, daß die Formung des Stoffes in der Predigt nicht einheitlich gedacht werden kann, auch nicht, wenn die geistige Beschaffenheit der Redner dafür sprechen sollte; denn ein Paradigma muß sich doch in den Zusammenhang einfügen, in dem es geboten wird. Die Einleitung oder Anknüpfung an das Vorhergesagte wird in der verschiedensten Weise vollzogen sein, während man die Pointe aus Pietät wenig geändert haben wird. Daraus kann nie eine einheitliche Form entstehen, und wir müßten damit rechnen, daß uns bei dem literarischen »Erstarrungsprozeß« nur eine von den vielen Formen

erhalten blieb. Anders liegt die Sache, wenn diese Geschichten als feste »Anekdoten«, wie man sie heute noch in Reden gelegentlich einfügt, schon mitgegeben werden, wie wir oben vermuten durften; dann ist die Predigt aber nicht formgestaltend, sondern hat höchstens hie und da stilistische Spuren hinterlassen. Doch wir geben uns mit dem Quellenbefund der Apostelgeschichte und der Briefe Pauli nicht zufrieden und suchen nach weiteren Belegen für die Paradigmentheorie. Daß Paulus kein Paradigma bietet, brauchte in seinen Briefen nicht verwunderlich zu erscheinen, da sie lehrhaften Charakter tragen und auf mündlicher Vorarbeit fußen. Wie steht es aber mit der Homilienliteratur, die uns am ehesten helfen könnte? Ob man I Petr und Hebräer zu den Homilien rechnen darf, ist fraglich. Sie enthalten keine Paradigmen, sondern Schriftbeweis und katechismusartige Mahnungen (ersteres herrscht in Hebr, letzteres in I Petr vor), würden also zur »Unterweisungspredigt« oder zur Paränese zu rechnen sein, Auch diese könnte selbstverständlich Geschichten aus dem Leben Jesu bieten, seltsamerweise ist das aber in den Schriften des NT außerhalb der Evangelien nirgends der Fall. Dagegen haben wir aus der ältesten Zeit eine Schrift, die man wohl als Homilie ansprechen darf, den sogenannten II. Klemensbrief[1]. Gesetzt, daß sie eine literarische Überarbeitung bei der Niederschrift erfahren hat, so ändert das an dem Grundcharakter nichts. Noch heute bestehen solche Differenzen zwischen gehaltenen uud später gedruckten Predigten. Welchen Befund bietet diese Homilie nun für unsere Zwecke? Im Kap. XI $_{11}$ wird im Anschluß an die Mahnung zur Freigebigkeit — eingeleitet durch καὶ γὰρ εἶπεν ὁ κύριος — ein Herrenwort Mc 3_{35} (= Lc 8_{21}) zitiert, das dem Paradigma von Jesu Verwandten entnommen ist[2]. Wir haben

[1] Schian hat Bedenken gegen diese Bezeichnung (Prakt. Theol. S. 208), er will literarische Bearbeitung annehmen. Daß es sich aber um eine Homilie handelt. beweisen nicht nur die bei Krüger angeführten Stellen (Altchristl. Literatur S. 39 f.), sondern auch die Ausführungen Kap. XI ff.

[2] Es lautet: Ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. Lc 8_{21} dagegen: μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοι εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες. Die Angabe der Mutter wird bei Klemens gestrichen, weil sie in den Zusammenhang nicht paßt, ebenso das ἀκούοντες fortgelassen. Eine ähnliche Veränderung erleidet Lc 16_{10-12} in Kap. VIII. Es ist allerdings dort auch möglich, daß die Abweichungen durch Zitieren aus dem Kopf und unwillkürliche Beeinflussung durch den Zusammenhang zu erklären sind. Daß sie unbedingt aus Lc stammen, ist freilich nicht zu erweisen.

also den interessanten Fall, daß eine von Dibelius als Predigtbeispiel bezeichnete Geschichte nicht erzählt wird, sondern der Redner hebt die Pointe heraus unter leiser Abwandlung für seinen Zusammenhang. Was hätte näher gelegen, als dieses Paradigma zu erzählen, zumal er, wie sich gleich zeigen wird, auch sonst Erzählungen bietet? Dieser Fall lehrt entweder, daß der Verfasser dieses Wort isoliert gekannt hat, dann wäre das ein Beweis für die von Norden und Bultmann vertretene These, daß aus Logien Apophthegmen werden können, oder aber – seine Kenntnis der Evangelien vorausgesetzt —, daß man ein Paradigma in der Predigt nicht zitieren muß, sondern sich mit seiner Pointe begnügen kann. Diese Beobachtung entspricht durchaus dem Befund der nt. und frühapostolischen Literatur, daß man nämlich zum Beweis oder zur Erläuterung eines Gedankens at. Schriftzitate oder Logien des Herrn anführt, aber keine Geschichten aus seinem Leben. Diese Tatsache ist der Paradigmentheorie nicht günstig, doch gibt es zwei Stellen im II. Klemensbrief, die dem eben Gesagten anscheinend widersprechen.

1) Kap. XII steht eine Mahnung, des Gottesreiches zu warten. Sie wird mit folgenden Sätzen begründet, die auch bei Clem. Alex. Stromata III Kap. XIII (§ 92) als Zitat aus Cassian dem Enkratiten gebracht werden:

XII$_2$. ἐπερωτηθεὶς γὰρ ὁ κύριος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

(Diese Form hat nach Strom. § 93, 1 im Evangelium der Ägypter gestanden.

Die kurze biographische Einleitung mag in beiden Fällen von »Clemens« und Cassian für ihren Zweck in eine Partizipialkonstruktion gegossen sein, sie gehört auf jeden Fall als Einleitung zu dem folgenden Logion, das sich damit als einfachste Form eines Paradigmas erweist. Daran läßt sich zugleich studieren, wie solche Einleitungen, die in den schriftlichen Evangelien selbständige Sätze bilden, beim Gebrauch sich wandeln lassen. Es ist ja häufig sehr schwer zu sagen, ob in solchen kurzen Eingangssätzen ein Stück des Originals oder eine von dem zitierenden

Schriftsteller gebotene Situationsangabe vorliegt[1], aber für die Praxis besagt das beide Male, daß eine solche Angabe notwendig ist. In beiden Fällen liegt ein entweder zitiertes oder geschaffenes Paradigma vor. Haben wir es nun hier mit einem Paradigma zu tun? Das ließe sich erweisen, wenn der Verfasser der Homilie aus der mündlichen Tradition geschöpft hätte. Hier scheint jedoch der umgekehrte Fall vorzuliegen, daß eine literarisch bereits fixierte Geschichte für die Praxis zurechtgestutzt wurde. Damit ist jedenfalls die Möglichkeit oder, besser gesagt, die Tatsache der Verwendung solcher Geschichte in der Predigt erwiesen.

2) Kap. V bietet einen Dialog zwischen Jesus und Petrus, der die Mahnung begründet, die Welt zu verlassen: ... καὶ μὴ φοβηθῶμεν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, λέγει γὰρ ὁ κύριος. Ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· Ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· Μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ ἀποθανεῖν αὐτά; καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός.

Dieser Dialog ist insofern interessant, als die von Jesus gesprochenen, durch die Zwischenfrage des Petrus unterbrochenen Worte Parallelen zu Lc 10_3 = Mt 10_{16} und Mt 10_{28} = Lc $12_{4\,5}$ bieten. Während sie dort Stücke einer zusammenhängenden Rede sind, erscheinen sie hier als Glieder eines Streitgesprächs oder, vorsichtiger gesagt, eines Dialogs, der in These — Frage — Antwort besteht. Ob hier eine Weiterentwicklung vom Spruchgut zur Geschichte, vom Logion zum Schulgespräch vorliegt oder eine Sondertradition, das muß unentschieden bleiben, weil wir die Quelle des Homileten nicht kennen. Es besteht die Möglichkeit, daß dem ersten Wort Jesu eine Situationsangabe vorausging, die der Homilet für seine Darstellung entbehren konnte. Dann hätten wir es mit einem Paradigma ohne Einleitung zu tun — oben hatten wir die Pointe eines solchen, dem gleichfalls die Vorgeschichte fehlte — und wieder einen Beweis für die freie Verwendung solcher Geschichten. Es könnte auch sein, daß wir den Schluß eines Redestückes vor uns haben, das läßt sich ohne Kenntnis der Quelle nicht entscheiden. Jedenfalls macht der

[1] Cf. v. Dobschütz, Kerygma Petri VII (S. 23 der T. U. XI, 1). Dieses Kerygma würde uns Aufschlüsse für das Paradigma geben können, wenn es völlig erhalten wäre.

Schluß — Antwort Jesu in einer Gegenfrage, daran angehängt ein allgemein gültiges Wort, das ja nach Dibelius' Theorie für Predigtbeispiele charakteristisch ist — durchaus den Eindruck eines Paradigmas. (Albertz und Bultmann würden von einem Streitgespräch reden. Wir müssen später auf diese Clemensstelle noch einmal zurückkommen.) Sicher scheint aus dieser Stelle eines hervorzugehen, daß der Verfasser diesen Dialog nicht erfunden hat, ihn vielmehr zur Begründung einer Mahnung zitiert.

Was bietet also der Befund dieser Homilie? Die Pointe eines Paradigmas, ein Paradigma und einen Dialog, den man als Paradigmenfragment ansprechen kann. Damit ist bewiesen, daß in der Predigt — dieser Rückschluß aus einer der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts angehörenden Homilie ist wohl erlaubt — nicht bloß Worte Jesu, sondern auch Geschichte im weiteren Sinne verwendet worden sind. Unsere Beispiele lassen auf freie Verwendung schriftlich vorliegender Formen schließen, so daß wir den umgekehrten Prozeß wahrnehmen, den Dibelius annimmt, nicht Literarisierung mündlich geformter, sondern mündliche Umformung literarisch fixierter Stoffe. Diese freie Art der Verwendung läßt den Schluß zu, daß die Predigt selbst nicht formerhaltend sein kann, auch nicht formbildend (cf. später S. 194 Anm. 2), sondern die Form schon vorher irgendwie dasein muß. So finden wir hier erneut eine praktische Bestätigung der Tatsache, daß Dibelius der Nachweis des gesetzlichen Prozesses der Formung seiner Paradigmen nicht gelingen konnte, sondern sein »Material« schon die Form bieten muß (cf. bei Dibelius S. 12 Abs. 2). Mit dem Gegenargument, daß es sich hier um Rückschlüsse aus späterer Zeit auf eine frühere handele, darf man diese Erwägungen nicht entkräften wollen; denn die Homilie atmet durchaus noch den Geist der späteren Briefe des NT, auch die als Kronzeugin benutzte Apostelgeschichte steht der Zeit mündlicher Tradition schon Jahrzehnte fern. Anders als mit Rückschlüssen aus literarischen Quellen können wir nicht arbeiten. Mag diese Homilie eine »Unterweisungspredigt« und nicht zur eigentlichen Missionspredigt zu rechnen sein, so beweist sie doch, daß Geschichten aus dem Leben Jesu in der Predigt denkbar sind, die bereits auf eine gewisse Kenntnis der Persönlichkeit Jesu rechnen darf. Unser Zweifel, ob schon im Kerygma selbst solche Erzählungen eine Stätte hatten, ist dadurch nicht behoben.

Das Ergebnis der Nachprüfung dieser Konstruktion von der Bedeutung des Kerygmas für die Bildung von Paradigmen ist folgendes:

1) Über die Form des urchristlichen Kerygmas wissen wir nichts Genaues, da wir auf indirekte Schlüsse angewiesen sind.

2) Der urchristlichen Predigt scheint das Schema »Kerygma, Schriftbeweis, Bußmahnung« zugrunde gelegen zu haben, doch ist das nicht sicher, weil einmal der Schriftbeweis für die Erstlingsverkündigung — zumal vor Heiden — nicht angezeigt erschien, sodann die Frage aufzuwerfen ist, ob nicht die Reden der Apostelgeschichte einen literarischen Einheitstyp darstellen, der einen in der Praxis sich zeitlich in Erstverkündigung und Unterweisung gliedernden Prozeß in eins zusammenschaut.

3) Was wir aus den Briefen des Paulus und aus der Apostelgeschichte an Hinweisen auf Jesus feststellen können, macht den Eindruck, als ob es in die Zeit der Unterweisung gehört, bis auf jene im I Cor 15 und den Actareden durchschimmernde Formel, die in knappen, lapidaren Sätzen sagt, wer Jesus ist.

4) Diese Tatsache lehrt, daß die dem Kerygma eigene Formel auf die späteren kirchlichen Symbole hindeutet, während sich eine Verwendung von Lehr- oder Geschichsstoff aus dem Leben Jesu nicht nachweisen läßt.

5) Weisen wir diesen Stoff sonach in die dem Kerygma folgende Unterweisungspredigt, so ist von dieser nicht anzugeben, ob sie sich in Form einer Predigt, eines Dialogs oder eines regelrechten Unterrichts (letzteres beides kann zusammenfallen) vollzogen hat. Diese Unkenntnis der Predigt, die letztlich verschiedene Formen gehabt haben kann, läßt einen sicheren Schluß auf das in ihr verwendete Material nicht zu. Dibelius hat seine Paradigmentheorie also auf eine Predigt gestützt, die wir gar nicht kennen.

6) Die aus dem 2. Clemensbrief erhobenen Beispiele lehren eine freie Verwendung bereits fixierten Materials. Sie bestätigen eine Verwendung von Geschichten aus dem Leben Jesu, die allerdings von den Vorläufern der Formgeschichte schon vermutet wurde.

7) Dibelius hat den Nachweis, daß die von ihm angegebenen Geschichten in der Predigt geformt seien, nicht erbracht, sondern lediglich gewisse stilistische Eigentümlichkeiten gezeigt, die auf einen Einfluß der Missionssprache schließen lassen. Die Form selbst war schon vorher da, nur der Stil ist beeinflußt. Die

Aufzeigung der Entstehung dieser Form aus dem Material gelingt Dibelius vermöge seiner falschen konstruktiven Methode (Predigtsprüche) nicht.

8) Über die Tatsache, daß die Paradigmen eine besondere literarische Gruppe darstellen, die schon Wendling und v. Soden feststellten, sind wir also im Grunde nicht hinausgekommen. Die Verknüpfung mit der Predigt ist mißlungen.

9) Dieses Ergebnis erfordert weitere Untersuchung, ob bloß die von Dibelius genannten Paradigmen als Predigtbeispiele zu gelten haben oder sich nicht noch andere Stoffe dazu eignen, d. h. wir werden zur Untersuchung der nächstverwandten Gattung, der Novelle, gedrängt.

§ 3. Die Novelle.

Hier geht Dibelius methodisch genau so vor wie bei der Darstellung des Paradigmas. Wir können uns deshalb kürzer fassen.

Die Entdeckung der Novelle geht auf v. Soden und Wendling zurück. Die Kriterien für ihre Unterscheidung sind bei jedem stilistischer Art, aber Dibelius beginnt nicht mit der Analyse, sondern schickt eine Geschichtskonstruktion voraus, in die er jene Novellen einbettet. Sie sollen auf einen Stand von Erzählern zurückgehen, die solche Geschichten »breit und farbig zu erzählen wußten«. Von solch einem Erzählerstand wird uns nun nicht das mindeste berichtet, aber das schadet nichts. »Daß es solche Männer gegeben hat, können wir mit aller Sicherheit aus dem Dasein solcher Erzählungen schließen.« Der Erzählerstand ist also keine historische Größe, auf die man eine Gruppe von Erzählungen zurückführen kann — wie das bei den Predigern der Fall war —, sondern eine hypothetische, die aus dem Befund der Analyse einfach geschlossen wird. Die »konstruktive Methode« steht also auf recht schwachen Füßen. Es ist deshalb angezeigt, zunächst einmal die stilistischen Eigentümlichkeiten ins Auge zu fassen, um zu sehen, ob die Novelle derart vom Paradigma sich unterscheidet, daß die Annahme eines besonderen Erzählerstandes notwendig ist. Wieder sind es acht Geschichten, die Dibelius als Novellen anspricht:

1. Der Seesturm Mc 4_{35-41}.
2. Der Dämonische und die Schweine Mc 5_{1-20}.
3. Die Tochter des Jairus und die Blutflüssige Mc 5_{21-43}.
4. Die Speisung der Fünftausend Mc 6_{35-44}.

5. Das Seewandeln Mc 6_{45-52}.
6. Der Taubstumme Mc 7_{32-37}.
7. Der Blinde von Bethsaida Mc 8_{22-26}.
8. Der epileptische Knabe Mc 9_{14-29}.

Die drei ersten Geschichten stammen aus jenem Abschnitt Mc 4_{35} — 5_{43}, den schon Wendling und v. Soden in Gegensatz zu Mc $2_{1-3\,6}$ gestellt hatten. Sämtliche Geschichten sind Wundergeschichten, so daß sich die Gleichung ergibt: Novellen = Wundergeschichten. Diese Tatsache ist bedeutsam; denn sie drängt uns zu der Frage, ob nicht die Unterschiede der Novelle gegenüber dem Paradigma ihren Grund in der Verschiedenheit des Stoffes haben, auf den Dibelius gar keine Rücksicht nimmt. Die stilistischen Eigentümlichkeiten sind nach Dibelius folgende:

1. die Breite der Schilderung;
2. das Eindringen profaner Motive (»weltliches Verhalten« der Jünger beim Seesturm und der Speisung der Fünftausend);
3. das Zurücktreten erbaulicher Motive und der Worte Jesu von allgemeiner Geltung.

Was den ersten Punkt betrifft, so muß man Dibelius darin recht geben, daß die Milieuschilderung viel ausführlicher ist und gelegentlich Züge bietet, die zum Verständnis nicht unbedingt notwendig sind (z. B. daß Jesus auf einem Kissen schlief, in der Geschichte von der Sturmbeschwörung), aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß diese Erzählungen so breit seien, daß sie sich für die Darbietung in der Predigt nicht eigneten. Die Ausführung ist verschieden, weil der Stoff verschieden ist, aber die Länge und, was daraus folgt, die Behältlichkeit für den Hörer ist meistens die gleiche. So ist der umständliche Dialog in Mc 2_{1-12}, ehe es zur Heilung und zur Antwort Jesu kommt, mindestens ebenso schwer behältlich für einfache Hörer wie die unter Nr. 1. 4. 5. 6. und 7. genannten Geschichten. Die »Breite« der Schilderung ist das eine Mal ein Dialog, weil die Geschichte auf eine Pointe herausläuft, das andere Mal eine Ausmalung, weil als Effekt ein Wunder herauskommt. Von Breite läßt sich bei beiden gleichviel und gleichwenig nachweisen, der Gesamtumfang der Geschichten ist nicht wesentlich verschieden. Sollten die Novellen einmal breiter sein, so kann diese plastische Breite dem Verständnis der Hörer nur entgegenkommen. Daß sie ein Hindernis für die Verwendung von Novellen in der Predigt sei, ist nicht einzusehen. Das welt-

liche Verhalten der Jünger ist ein »profanes Motiv«, sie stehen in keinem guten Lichte, wenn sie auf dem Meere verzagt sind und bei der Speisung an Jesu Macht zweifeln (S. 42 bei Dibelius). aber wirkt nicht die Art, wie sie die Kindlein von Jesus wegscheuchen, ebenso profan? Wird nicht dort Jesu Unwille über sie ausdrücklich betont? Und doch soll sich diese Geschichte zum Predigtbeispiel eignen! Diese Beobachtung ist für die Trennung der beiden literarischen Gattungen nicht ausschlaggebend. Anders dagegen steht es, wenn weltliche Stoffe von außen eindringen, die auf Jesu Person übertragen und »verchristlicht« werden. So ist z. B. die Geschichte vom Dämonischen und den Schweinen sicher recht wenig als Paradigma geeignet (Bultmann sieht in ihr einen Volksschwank, der auf Jesus übertragen sei), aber das läßt sich nicht von allen Novellen sagen. Den profanen stehen durchaus religiöse Motive gegenüber. Ist denn das Bestreben, Jesus als Thaumaturgen zu zeigen, kein religiöses Motiv? (Dibelius S. 43.) Dibelius stellt die Novellen in das Licht der antiken Literaturgeschichte, er findet in ihnen, wie in heidnisch-hellenistischen Parallelen, dieselbe Topik. Diese Verwandtschaft, die er S. 45 ff. unter Anlehnung an Weinreich[1] feststellt, soll durchaus nicht geleugnet werden. Sie läßt sich nachweisen an einer gemeinsamen Topik, die die Technik des Wunders hervortreten läßt. Diese Züge mag man novellistisch nennen, wenn man darunter nicht etwas Überflüssiges, für den Gang der Erzählung Belangloses verstehen will. Diese Auffassung liegt nämlich bei Dibelius nahe, er spricht gelegentlich von »novellistischen Zügen« und versteht darunter überflüssige Zutaten[2]; demgegenüber muß gesagt werden, daß natürlich bei einer Wundergeschichte, die Dibelius auf Grund stilkritischer Beobachtung mit dem allgemeinen und irreführenden Namen »Novelle« bezeichnet, auf der Darstellung des Wunders der Nachdruck liegt. Diese Tatsache gibt er selbst zu (S. 43). Sie hätte ihn zu der sachlicheren Bezeichnung »Wundergeschichte« veranlassen sollen. Daß die Breite der Novellen sie als Paradigmen erscheinen lasse, bestritten wir schon, ebensowenig läßt sich sagen, die Novellen seien weltlich und deshalb, wie

[1] O. Weinreich, Antike Heilungswunder, 1909. — Auch P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des nt. Zeitalters, 1911.

[2] Z. B. S. 50 f. bei Besprechung gewisser Johannesgeschichten. Welcher Unterschied besteht denn zwischen »Novelle« und »novellistischen Zügen«? Sind die Grenzen, wenn man auf den Stil sieht, nicht fließend?

Dibelius S. 56 behauptet, wegen ihres Stiles im Kult unmöglich. Er macht sich da einer Verallgemeinerung schuldig, indem er die Novellen gleichsam auf einer Fläche sieht, unter der Einwirkung der durchaus weltlichen Topik, und dementsprechend Jesus wohl zu sehr als »Thaumaturgen« mit heidnischen Wundertätern in eine Reihe stellt. Beides ist nicht richtig. Dibelius führt über die geschichtliche Bewertung der Novellen aus, daß sie von der Art ihrer Entstehung abhänge (S. 54). Sie können erweiterte Paradigmen sein, zu denen man Einzelzüge aus der Erinnerung oder fremde Züge hinzutut, sie können aber auch im ganzen völlig fremde Geschichten sein, die man auf Jesus übertrug. Hätte Dibelius seine Novellen unter dem Gesichtspunkt ihrer Entstehung näher betrachtet, so würde er beobachtet haben, daß es »religiöse« und »kultische« neben »profanen« und »weltlichen« Wundergeschichten gibt, diese Gattung von Erzählungen also keineswegs damit erklärt ist, daß man ihre Entstehung einem unbekannten Erzählerstand zuschreibt. Gerade diese Stoffe, bei denen auch Dibelius nicht ohne literaturgeschichtliche Betrachtungsweise auskommt (im Gegensatz zu seiner Auffassung bei der Ableitung der Paradigmen), ermöglichen durch Heranziehung von Parallelen eine Erklärung ihrer Entstehung. Wieder — wie bei den Paradigmen — bietet Dibelius sie nicht, sondern hebt nur bezeichnende Merkmale an den fertigen Geschichten heraus. Er hat ihre Entstehung ebensowenig begreiflich gemacht wie die der Paradigmen, er hat keine Formgeschichte in dem Sinne geboten, wie er sie definierte, sondern lediglich Stilkritik getrieben, die ihn zur Unterscheidung gewisser Erzählungsarten führt. Das hatten aber im Grunde Wendling und v. Soden auch schon gekonnt. Methodisch ist Dibelius über sie nicht hinausgekommen.

Diese kritische Stellung werden wir am besten dadurch rechtfertigen können, daß wir zeigen, wie wenig die Grenzen zwischen Paradigma und Novelle oft scharf zu ziehen sind, wie manche Novelle sich auch als Paradigma eignen würde. Dabei läßt sich an Beobachtungen anknüpfen, die Dibelius selbst gemacht hat, die ihn aber in Widersprüche verwickeln, weil er seine historische Konstruktion halten will. Dibelius hatte von der Missionspredigt behauptet, daß sie von Jesu »Machttaten, Wundern und Zeichen« gelegentlich Proben gegeben habe (S. 13). Da er von den Paradigmen solche Wunder möglichst fernhalten will (S. 43, sie sind Gelegenheit zu einem Ausspruch, nicht Selbstzweck), so sollte

man annehmen, daß die Prediger gerade Novellen hätten bieten müssen, um Jesu Größe zu zeigen. Sie eigneten sich doch am ehesten dazu. Um so verwunderlicher ist die Beharrlichkeit, mit der Dibelius die Novellen von der Berührung mit der Predigt fernzuhalten sucht. Dieser Grundwiderspruch rächt sich denn auch in der Einzeldarstellung durch Inkonsequenzen und gewundene Erklärungen.

Die Tatsache, daß sich unter den Paradigmen Wundergeschichten finden, könnte allein schon auf die Frage führen, ob die Grenze zwischen Paradigma und Novelle streng zu ziehen sei. Die Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen (Mc 2_{1-12}) ist in dieser Beziehung lehrreich. Obwohl sie zu den Paradigmen gerechnet wird, hat sie einen Schluß, der den Eindruck des Wunders wiedergibt und sich sonst bei typischen Wundergeschichten findet. Eine Vermengung von Lehre und Wunder findet sich auch in der Heilungsgeschichte, die in der Synagoge zu Kapernaum spielt (Mc 1_{21-27}). Dibelius rechnet sie zu den »Paradigmen minder reinen Tys«. Sie verweist im Schluß darauf, daß die Leute die neue Lehre, aber noch mehr das Wunder bestaunen, bildet also eine Zwischenstufe zwischen Paradigma und Novelle. Von diesem Chorschluß hatte Dibelius gesagt, er weise auf die Bedeutung der Tat und des Täters hin, von dieser Bedeutung handele aber die Predigt, und daraus hat er den Schluß gezogen, daß diese Art des Abschlusses eine Möglichkeit biete, die Hörer für den Täter zu interessieren (in seinem Buch S. 29). Weshalb verfolgt er diesen Gesichtspunkt nicht bei den Novellen? Es gibt solche, die den gleichen Schluß bieten. In der Geschichte vom Seesturm fragen sich die Jünger staunend, wer dieser Mann ist, daß ihm Wind und Meer gehorchen. Kann man sich ein besseres Predigtbeispiel denken? Der Hörer erlebt das Wunder mit, er hört die staunende Frage, die auch ihm auf den Lippen liegt und an die der Redner nun anknüpfen kann, um zu sagen, was dieser Jesus allen Menschen bedeutet. Dibelius erklärt diesen Schluß freilich anders. »Er könnte auf den ersten Blick an paradigmatische Schlüsse erinnern, aber der Inhalt ist gar nicht paradigmatisch ... Es ist die Person des Thaumaturgen, die das Interesse fesselt« (S. 44 oben). Wir fragen: hat Dibelius vergessen, daß dieses Interesse in seinen beiden Paradigmen Mc 1_{27} und 2_{12} auch vorlag? Muß nicht die Predigt auch diese Seite der Person Jesu zeigen, wenn sie ein unverkürztes Bild von ihm geben

will? Hier ist keine Scheidung in der Verwendung möglich, und weiter: — die Heilung des Taubstummen (Mc 7_{31-37}) hat ebenfalls einen Chorschluß, der die Tat Jesu preist. Dibelius will ihn mit dem wohl auf Konto des Markus zu setzenden v. 36 als Zutat ablösen. Mit welchem Recht? Kann man nicht ebensogut v. 36 ausscheiden und den »paradigmatischen Schluß« für alt halten? Ein drittes Beispiel für diese Art ist die Geschichte vom Jüngling zu Nain (Lc 7_{11-17}). Sie hat einen durchaus paradigmatischen Schluß (v. 16. 17), der aber nach Dibelius' Meinung von Lukas angehängt sein soll, weil die Geschichte »so gar kein Paradigma ist«. Wir fragen wieder: warum? Das Wunder ist ebenso knapp erzählt wie Mc 2_{1-12}, der Schluß (sofortige Wirkung des Wortes Jesu und Staunen des Volkes) genau so gebildet. Weshalb sollen die Schlüsse an diesen Geschichten angehängt sein, während Dibelius sich sonst sträubt, eine »Ur-Urform« herzustellen? Daß die Geschichte vom Jüngling zu Nain in Einzelheiten den Stil des Lukas verrät, tut nichts zur Sache. Daß sie inhaltlich spät sein mag, kommt nicht in Frage. Formal und stilistisch eignet sie sich ebenso gut für die Verwendung in der Predigt wie die Paradigmen. Die Stildifferenzen liegen am Stoff, nicht an verschiedenem »Sitz im Leben«.

Aber Dibelius hatte weiter geltend gemacht, daß das religiöse Moment in den Novellen zugunsten der weltlichen Farbigkeit zurücktrete. Das gilt von den eben genannten Geschichten nicht. Ist es nicht ein religiöses Moment von ergreifender Wirkung, wenn Jesus in der Geschichte vom Seesturm die Jünger fragt: πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν? oder in der Geschichte vom Seewandeln in ruhiger Majestät ihnen versichert: θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε? Steht es nicht ebenso mit der Szene zwischen Jesus und der Blutflüssigen, die mit dem Wort Jesu endet: θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, sagt nicht Jesus dem Jairus: μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε? Ist es nicht der Glaube, um den sich die Auseinandersetzung zwischen Jesus und dem Vater des epileptischen Knaben (Mc $9_{23.24}$) dreht? Und das sind alles Geschichten, die Dibelius zu den echten Novellen rechnet. Wie kann er von ihnen sagen, sie eigneten sich nicht für den Gebrauch im Kult? Wenn die Predigt es sich zur Aufgabe machte, in den Menschen das πιστεύειν εἰς Ἰ. Χρ. zu wecken, konnte es packendere und bessere Geschichten geben als diese? Deshalb ist auch das dritte Kennzeichen, das Dibelius für die Novellen aufstellt, »das Zurücktreten erbaulicher Motive

und der Worte Jesu von allgemeiner Geltung«, nicht richtig. Erbauliche Motive finden sich auch in den Novellen, wie sich auch »profane Motive« in den Paradigmen finden. Man denke nur an das Verhalten der Gegner Jesu. An die Stelle der Worte von allgemeiner Bedeutung tritt der Eindruck der Person Jesu. Er macht die Novellen ebenso für die Predigt verwendbar, wie die Paradigmen in ihrer Art durch die Pointe verwendbar werden. Beide Erzählungsformen sind geeignet, Jesu Person deutlich zu schildern, das eine Mal als schlagfertigen Lehrer, das andere Mal als machtvollen Heiland. Zwischen beiden Formen finden sich, wie gezeigt, inhaltlich und stilistisch, Übergänge und Mischungen, die eine strenge Scheidung unmöglich machen. Diese Tatsache ist von Dibelius selbst zugestanden. Die Paradigmen minder reinen Typs zeigen starke Verwandtschaft mit der Novelle, einige Novellen haben den erbaulichen Schluß der Paradigmen. Sollte er wirklich, wie Dibelius meint, später hinzugefügt sein, so zeigt diese leichte Möglichkeit, wie nahe sich diese Formen inhaltlich — auf den Stoff gesehen, handelt es sich um Wunder — und formal standen bezw. wie leicht sie sich aneinander angleichen ließen. Diese Behauptung wird noch gestützt durch die Annahme von Mischformen (Dibelius S. 53), »die nicht mehr Paradigmen und noch nicht Novelle sind«. Sie zeigen, wie fließend die Übergänge zwischen beiden literarischen Gattungen sind. Wenn Dibelius gelegentlich bemerkt, diese Novellen seien nicht ohne Beeinflussung durch den Glauben und Kultus entstanden (S. 55 unten, 56 oben), so fragen wir uns: Wie war diese Beeinflussung durch den Kult möglich, wenn diese Geschichten nicht in ihm verwendet worden wären? Damit sagen wir nichts Neues, sondern schließen nur nach Dibelius' Methode vom Stil auf die praktische Verwendung. Letztere weist aber, wenn man sich auf den Boden der konstruktiven Methode stellt, so sehr auf die Predigt hin, daß die Annahme eines besonderen, geschichtlich nicht einmal bezeugten Erzählerstandes kaum notwendig erscheint.

Die letzte Frage: zu welchem Zweck sind die Novellen erzählt? beantwortet Dibelius: Es gab zwei Interessen: die Freude am Erzählen und das Streben, christlichen Wundertätern Vorbild und Anleitung zu geben (S. 53). Das erste Interesse werden wir nach den bisherigen Ausführungen nicht auf die Novellen beschränken können, oder überhaupt als Motiv für eine ganze Reihe der acht Novellen ablehnen; denn die Freude am Erzählen war

nicht Selbstzweck, sondern lediglich das Mittel, Jesus als Wundertäter den Menschen groß vor die Seele zu stellen. Dieses Motiv, das Dibelius sonst angegeben hatte (S. 43), fand die richtigen Ausdrucksmittel. Wollte man wirklich mit diesen Geschichten Wundertätern Anleitung geben? Dibelius meint, die genaue Topik verfolge diesen Zweck. Aber ist es nicht ebenso gut denkbar, daß sie nötig ist, um das Wunder recht deutlich zu machen? Von Anleitung kann höchstens bei der Geschichte vom epileptischen Knaben geredet werden (Mc 9_{29}), wenn sie nicht, da sie nach des Markus Manier κατ' ἰδίαν geschieht, als Zusatz zu betrachten ist. Bei den anderen Geschichten ist diese Tendenz nicht direkt erweisbar, sie widerstreitet dem Motiv, Jesus als Thaumaturgen zu zeigen, und könnte doch höchstens für die Heilwunder, nicht für die Naturwunder gelten. Also auch hier Widersprüche, die nur dadurch zu lösen wären, daß man die Wundergeschichte in mehrere Gruppen teilt und in ihnen eine wachsende Entwicklung vom Religiösen zum Mirakelhaften aufweist. Aber so ist Dibelius, der sie von vornherein stilistisch betrachtet, nicht eingestellt. Unser Urteil ist auch hier in jeder Beziehung negativ. Weder die Abgrenzung von den Paradigmen noch der Sitz im Leben noch die Gesetze des Werdens sind aufgewiesen. Was als Ergebnis bleibt, ist auf literarkritischem Wege schon gefunden, tritt aber bei Dibelius nicht hervor, daß nämlich die Unterschiede dieser literarischen Gattungen letztlich auf dem Stoff selbst beruhen, den sie zur Darstellung bringen wollen. Bedenklich mag es erscheinen, daß die Wundergeschichten nicht im ganzen betrachtet und unter große Gesichtspunkte gestellt sind, sie müßten es, weil sie alle dieselbe Frage behandeln: das Wunder, und alle den gleichen Zweck haben: Jesus als Wundertäter zu zeigen. Ein Fehler der Methode ist es, daß sie nicht literarkritisch arbeitet und infolgedessen die Nähte in den Geschichten nicht sieht, die um der konstruktiven Methode willen für Einheiten gehalten werden. Wenn manche Wundergeschichten »der Lust zu fabulieren« entspringen, so bedeutet das noch nicht, daß man für ihre Entstehung einen Erzählerstand haben muß. Er wäre höchstens der wortgetreue Tradent, aber nicht der Schöpfer der Geschichte. So stehen wir vor derselben Frage wie bei den Paradigmen: Hat Dibelius ihre Entstehung begreiflich gemacht? Wir antworten: nein. Er hat wieder nur an fertigen Geschichten stilistische Eigentümlichkeiten nachgewiesen, aus diesen auf die Tradierung durch

Erzähler geschlossen, aber diese Stileigentümlichkeiten geben uns keine Antwort, wie der Stoff, wie die ganze Form der Geschichte entstanden ist. Dibelius bietet demnach nicht Formgeschichte, sondern Stilkritik mit einer Geschichtskonstruktion. Letztere steht aber beim Paradigma wie bei der Novelle auf sehr schwachen Füßen; denn die Ableitung des Paradigmas aus der Predigt ist nicht gelungen, die Abgrenzung der Novelle nicht geglückt. Die konstruktive Methode wäre preiszugeben, die analytische dagegen mit der literarkritischen zu verbinden. Das ist das Ergebnis der Nachprüfung des Erzählungsstoffes. Wir wenden uns nun zu der dritten Stoffgruppe, die Dibelius als Paränese bezeichnet.

§ 4. Die Paränese.

Bei der Darstellung der Paränese beschränkt sich Dibelius allgemein auf an die Quellenkritik anknüpfende Erörterungen, so daß eine gründliche Auseinandersetzung nicht möglich und auch nicht nötig ist.

Markus hat hauptsächlich Paradigmen und Novellen gesammelt, er bietet sehr wenig Sprüche Jesu und deutet gelegentlich an (z. B. 4_2 12_1 12_{38}), daß er nur eine Auswahl bringt. Dibelius ist der Ansicht, Markus habe wohl Sprüche Jesu gekannt, sie aber nicht in größerer Zahl geboten, weil er andere Interessen hatte, die sich vorwiegend auf den Erzählungsstoff bezogen (S. 69). Die Sprüche Jesu unterstanden einer ganz besonderen Tradition, die zu ganz besonderen Zwecken gepflegt wurde, der Paränese (S. 77). Überblickt man die Paulinischen Briefe, so zeigt sich, daß Paulus paränetische Stücke hat, die sich in Stil und Ton sehr von seinen theologischen Erörterungen unterscheiden. Sie sind dem Paulus nicht eigentümlich, sondern finden sich auch bei Jakobus und I Petr. Daraus folgt, daß es eine allgemeine urchristliche Paränese gegeben hat. Es existierten — wie sich aus gelegentlichen Andeutungen bei Paulus (I Cor 7_{10} 9_{14}), aus Anklängen an Worte Jesu (Rm 12_{14} und Jac 5_{12}) ergibt — Sammlungen von Sprüchen und Weisungen Jesu, die man den Missionaren mitgab. In der Quelle Q haben wir solch eine Sammlung vor uns. Nun ist diese Quelle eine sehr umstrittene Größe; denn sie ist auf Grund literarkritischer Untersuchungen gewonnen und nicht genau abgrenzbar, sie enthält bereits Geschichten, ist also keine reine Spruchsammlung, sie liegt endlich bei Matthäus als

geschlossene Komposition in ihren Hauptbestandteilen vor, bei Lukas dagegen in Einzelstücken, und die Forscher streiten sich, welche Fassung die ursprüngliche sei (wie kompliziert die Rekonstruktion ist, lehrt Wellhausen, Einl. S. 67 f.). Dazu kommt die schwerwiegende Frage, ob Q vor oder nach Markus anzusetzen sei, die Jülicher nach langem Streit dahin beantwortet hat, Q gehöre vor und hinter Markus. Diese Auffassung stimmt mit der von Dibelius überein, der Q nicht eine Schrift, sondern eine Schicht nennt, die langsam angewachsen sei. Ob das richtig ist, müßte eine eingehende Untersuchung ergeben, die aber von Dibelius nicht geboten wird. Sind die Redestücke, wie Dibelius annimmt, in einzelnen Sammlungen umgelaufen, so braucht Markus die Quelle Q gar nicht gekannt zu haben. Sie kann der redaktionelle Endprozeß sein, der diese Sammlungen vereinte. Wichtiger ist die Frage, ob sich bei der Paränese die konstruktive Methode bewährt — die analytische wird gar nicht angewendet, da Dibelius auf Einzelstücke nicht genauer eingeht. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie sehr seine Arbeit nur anregende Programmschrift ist[1]. — Daß die Worte Jesu besonders gesammelt wurden, unterliegt keinem Zweifel, es fragt sich nur, ob diese Sammlung zu bestimmten Zwecken geschah oder ob dieser Prozeß besonderen Gesetzen unterlag, die es z. B. auch verhindert haben, daß sie von Markus aufgenommen wurden. Dieses Gesetz lautet nun: Man hat die Jesussprüche ursprünglich zu paränetischen Zwecken gesammelt, um den Worten des Meisters Rat, Losung und Gebot zu geben (S. 77). Diese Sammlungen bekamen die Missionare mündlich oder schriftlich fixiert mit auf den Weg (S. 73). Gelegentlich nennt Dibelius als Träger dieser Überlieferung »den Lehrer«, der hinter dem Missionar den christlichen Unterrricht fortsetzte. Er hält diese Meinung nicht konsequent aufrecht, wenn er anderseits behauptet, daß den Missionaren Spruchsammlungen mitgegeben seien (z. B. dem Apostel Paulus). Nun ist Dibelius bei diesem Stoff nicht in Verlegenheit, seine Formwerdung aufzeigen zu müssen, weil es sich um die Tradition bereits vorliegender Formen handelt, deren Schöpfer Jesus war. Trotzdem sind — wie ausdrücklich betont sei — seine Sprüche so verschieden und in so mannigfachen Situationen überliefert, daß sie dadurch eine vom Schriftsteller veranlaßte Deutung erhalten, die keineswegs im Sinne

[1] Daß die Paränese stiefmütterlich behandelt ist, finde ich nachträglich bestätigt in Bultmanns Rezension der Dibeliusschen Schrift (Theol. Literaturztg. 1919 Sp. 173 f.).

Jesu zu sein braucht. Da gibt es tausenderlei zu beobachten, was aber nur in gründlicher Einzeluntersuchung geschehen kann. Hier besteht die Möglichkeit, daß die einzelnen Sprüche durch die praktische Verwendung zu den verschiedensten Katechismen zusammengestellt wurden, der Zusammenhang aber auf den Wortlaut ändernd einwirkte. Auf jeden Fall steht man hier nicht vor der Schwierigkeit, sagen zu müssen, auf Grund welcher Gesetze diese Formen entstanden seien. In ihrer ursprünglichen Fassung sind sie das Werk eines schöpferischen Genius, ihre literarische Wandlung ist dagegen leichter zu verfolgen. So besteht also ein Unterschied zwischen Worten Jesu und Geschichten über Jesus, zwischen der Botschaft Jesu und der Botschaft über Jesus, und der markante Unterschied zwischen Logien und Geschichtserzählungen ist so im Wesen der Sache begründet, daß es hier keiner Konstruktion bedarf. Es fragt sich nur, ob man die Paränese hinsichtlich ihrer praktischen Verwendung so genau von Paradigma und Novelle abgrenzen kann. Dibelius hat es ja versucht, aber er ist nicht konsequent geblieben. Wenn die Missionare schon Redesammlungen mitbekamen, die ebenfalls Paradigmen enthielten, so ist gar keine scharfe Scheidung zwischen Lehrer und Prediger, Paränese und Paradigma möglich. Lehrer und Prediger sind durch Personalunion verbunden. Wie sie ihr Material verwendet haben, wer will das sagen? Haben sie die Paradigmen und Novellen in der Erstverkündigung, die Sprüche in der späteren Unterweisungspredigt geboten? Besteht nicht auch die Möglichkeit, daß man in den mahnenden Partien der Predigt Worte Jesu zur Begründung anführte? Konnte man z. B. in dem dritten Teil, der Bußmahnung, nicht an ein Wort wie Mt $7_{13\,ff.}$ erinnern? Sollten nicht manche Parabeln, die doch in Jesu Predigt auch Paradigmen waren, ebensolche Dienste in der Verkündigung der Apostel haben leisten können? Es ist durchaus wahrscheinlich, was Ed. Meyer in seinem neuesten Werk (Ursprung und Anfänge des Christentums I S. 237) behauptet, daß Jesu Sprüche den Missionaren für die Predigt willkommen sein mußten. Sie waren Stücke der Predigt Jesu, die das Geschick des Meisters, anschaulich vom Reiche Gottes zu reden, in hohem Maße offenbarten. Weshalb sollten die, die ihn predigen gehört, nicht in dieser Beziehung von ihm gelernt und sich seine Beispiele für ihre Predigt nutzbar gemacht haben? Freilich darf man nicht wie Ed. Meyer behaupten, diese Sprüche hätten den Missionaren als Predigttext gedient.

Das ist eine zu moderne Auffassung. Von Textpredigten — das lehren schon die alten Homilien wie 2. Clemens — kann nicht im entferntesten die Rede sein. Wohl aber war ein Wort Jesu geeignet, eine sittliche Forderung zu begründen oder — man denke an Gleichnisse — einen Gedanken zu verdeutlichen[1]. Wir kommen auch hier zu dem Resultat, daß die gesonderte Sammlung der Worte Jesu einer Verwendung in der Predigt durchaus nicht im Wege gestanden zu haben braucht. Diese Erwägung wird noch gestützt durch eine Beobachtung von Dibelius, daß nämlich Paradigmen durch Rahmung von Sprüchen entstanden sind (S. 78), mithin zwischen Paradigma und Paränese fließende Grenzen bestehen. Seiner stilkritischen und konstruktiven Methode läuft eine weniger starke, aber doch wichtige literarische Betrachtungsweise parallel, die den Stoff, ohne auf seinen Sitz im Leben zu achten, rein literarisch in die Entwicklungslinie Spruch—Paradigma—Paradigma minderreinen Typs—Novelle—Mythus stellt. Diese mehr literarische Entwicklung klingt in den Abschnitten »Der Mythus« und »Form und Geschichte« durch. Die Tatsache, daß manche Novellen ohne Heranziehung religionsgeschichtlicher Parallelen nicht zu erklären sind, daß die christliche Paränese durch den jüdischen Unterricht vorbereitet ist, weist auf die Notwendigkeit literaturgeschichtlicher Vergleichung hin, die auch zur Erklärung der großen Gleichnisse Jesu von Nutzen sein kann. Dibelius hat gerade in seinem letzten Abschnitt über Form und Geschichte auf einige unerledigte Aufgaben hingewiesen, die nur durch Heranziehung jüdischer und hellenistischer Parallelen gelöst werden können. Darin wird man ihm zustimmen, aber zugleich gestehen, daß die Anwendung dieser literaturgeschichtlichen Betrachtungsweise, die er — inkonsequent genug — für Novelle und Paränese, nicht aber für das Paradigma zugestehen wollte, seine eigenen Ausführungen sicher entscheidend geändert hätte. Auf diesem Wege, so scheint es nach den wenigen Andeutungen bei Dibelius, ist am ehesten ein tatsächliches Werden des Stoffes

[1] Zum Beweis sei nur auf 2. Clemens II 4, VI 1 und XIII 4 verwiesen. Diese Stellen zeigen, wie Jesu Worte zur Begründung sittlicher Forderungen (so VI 1 und XIII 4) verwendet werden konnten. Noch interessanter ist die II 4 zitierte Stelle, weil sie den Lesern die Bedeutung Jesu für sie an einem Ausspruch Jesu über seine Sendung erläutert. Wollte man also Jesus den Heiland schildern, so konnte man sich neben Wundern auf Selbstaussagen berufen. Man sieht hieraus, daß auch die Logien in der Predigt denkbar, ja man kann sagen, unentbehrlich sind.

festzustellen, was mit Hilfe der konstruktiven Methode nicht möglich war, weil sie der Herstellung einer Urform entgegenstrebte. Natürlich soll die obengenannte Entwicklungsreihe nur eine formale sein, keine historische. Wie weit man aus der Form historische Konsequenzen ziehen darf, wird uns später noch beschäftigen.

Wir haben also die Unzulänglichkeit der konstruktiven Methode erkannt, sie kann die literarischen Gattungen nicht genau abgrenzen, ja man kann mit ihrer Hilfe die stilistisch fein getrennten Stücke auf einen Sitz im Leben, nämlich die Predigt, zurückführen. Da wir diese aber nicht genau kennen, so ist sie als Grundlage für die ganze Konstruktion von sehr zweifelhaftem Wert. Läßt man diese Seite der Dibeliusschen Methode fallen, so bleiben doch die stilkritischen Beobachtungen, in denen ein Verdienst seiner Arbeit zu sehen ist, bestehen, aber sie erhalten eine andere Begründung; sie beruhen auf dem Stoff und der Form der literarischen Gattung, die etwas dem Stil Übergeordnetes ist, nicht auf irgendwelcher praktischen Verwendung. Die Arbeit von Dibelius erscheint also auch darin einer Weiterführung bedürftig, daß auf die Form der Geschichten und ihre in ihnen selbst liegende Abzweckung mehr geachtet wird. Was bei Dibelius als Unterton mitklang, die allmähliche Entwicklung des Stoffes, das muß im Verein mit der früher schon als notwendig bezeichneten Literarkritik Hauptsache werden. Diesen Weg ist Bultmann gegangen.

b) Bultmann.

§ 1. Methodische Grundsätze.

Die Grundzüge der Methode Bultmanns werden deutlich, wenn man seine Einführung liest über »Die Aufgabe und ihre Mittel«. Bultmann nennt als Vorgänger, die ihn zu seiner Arbeit angeregt haben, Literarkritiker wie Wrede, Weiß, Wendling und Wellhausen. Die von letzterem vertretene Ansicht, daß eine analytische Herausarbeitung des Ur-Markus nicht gelinge und man auf diese Art der Arbeit verzichten solle, schien einen Stillstand in der literarkritischen Arbeit zu bedeuten. Zumindest war so viel damit gesagt, daß man auf diese Weise über die Zweiquellentheorie hinaus nicht zu gesicherten Resultaten kommen konnte. Aus dem Wirrwar der Möglichkeiten ergab sich nur dies eine: die Anerkennung, daß sekundäre Stoffe in der Tradition vorkommen und zwar schon

in dem ältesten Evangelium, eben Markus, natürlich auch in Q. Sollte man sich lediglich mit der Konstatierung dieses Sachverhaltes zufriedengeben? Ein neuer Weg mußte gegangen werden, man mußte aus der Fruchtlosigkeit der Quellenscheidungen die Konsequenz ziehen, auf Herausarbeitung bestimmter Quellen gänzlich verzichten und »die Urelemente« der Synoptiker, die Einzelstücke in Spruch und Erzählung daraufhin untersuchen, ob sie primäre oder sekundäre Tradition oder gar Redaktionsarbeit des Verfassers des betreffenden Evangeliums darstellten. In welcher Quelle solch ein Stück gestanden habe, ist ganz gleichgültig und entscheidet nicht über seinen historischen Wert, sondern das Stück selbst soll uns durch peinlich genaue Analyse sagen, ob es in der Tradition gewandelt und bereichert oder echtes altes Gut ist. Diese Literarkritik en miniature wird auf den gesamten synoptischen Stoff ausgedehnt. Als einzige Quellen, mit denen als festen Größen gerechnet wird, gelten Markus und Q. Natürlich kann diese Methode nicht einen Bruch mit der bisherigen literarkritischen Analyse vollziehen; denn sie arbeitet genau so analytisch wie jene, nur mit dem Unterschied, daß sie nicht Quellenschriften gewinnen will, sondern die kleineren Urelemente darauf untersucht, was an ihnen primär, was sekundär ist. Auf diesem Wege hofft Bultmann, wie schon der Titel seines Buches sagt, eine Geschichte der Tradition bieten zu können, die von ihrer Entstehung und Abwandlung bis zur schriftlichen Fixierung reicht, ja gelegentlich noch darüber hinausgeht. Daß er dabei, was die Betrachtung der Einzelstücke angeht, in Schmidt und Dibelius Vorgänger hat, ist ihm bewußt. Seine Arbeit unterscheidet sich aber von Dibelius in charakteristischer Weise:

1) ist sie umfassender; denn sie behandelt den gesamten synoptischen Stoff, vor allem die Redestücke, die bei Dibelius zurücktreten;

2) geht Bultmann nicht von einem »Sitz im Leben« aus, in den er den Stoff einordnet, sondern von dem Stoff, wie er uns vorliegt. Ihn sucht er analytisch in seine Bestandteile zu zerlegen, um auf diese Weise sein Werden begreiflich zu machen. Bei Bultmann fehlt also jegliche Geschichtskonstruktion im Ansatz seiner methodischen Arbeit.

3) läßt sich neben der Analyse des Einzelstückes, die weiter, als es Dibelius vermochte, bis zur Urform vorzudringen versucht, eine »gewisse Gesetzmäßigkeit in der Behandlung des Markus

durch Matthäus und Lukas feststellen«, d. h. wir vermögen auf dem Gebiet der Synopse die Wandlung der Tradition zu verfolgen; die Heranziehung apokrypher Evangelien und der Textgeschichte schaffen eine breitere Basis für die Beobachtung dieses Wandels.

4) läßt sich diese Gesetzmäßigkeit einigermaßen feststellen, so kann man annehmen, daß sie schon im Stadium der mündlichen Tradierung des Stoffes wirksam war, und man kann aus den Beobachtungen am schriftlich fixierten Stoff Schlüsse auf seine vorliterarische Gestalt ziehen.

Literarkritische Analyse und traditionsgeschichtlicher Vergleich dienen also dazu, »die ursprüngliche Form eines Stückes zu erkennen«, und das ist nach Bultmanns Auffassung »Formgeschichte«. Diese Form selbst wird aber nicht in ihrer Entstehung erklärt, sie wird vorausgesetzt. Das ist möglich, weil es zu ihr Analogien in der rabbinischen und hellenistischen Literatur gibt. An Stelle der konstruktiven Methode von Dibelius tritt also ein literaturgeschichtlicher Vergleich im Sinne Nordens. Es scheint also, als ob Bultmanns Betrachtungsweise beschränkter ist, weil sie gewisse literarische Formen einfach voraussetzt, anstatt ihre Entstehung aus irgendwelchem »Material« abzuleiten, sie ist aber weitgehender, insofern sie analytisch näher an die Urform heranführt, für die Form und Geschichte des Stoffes aber Analogien aus benachbarter Literatur heranzieht. Die literarkritische Analyse und der literaturgeschichtliche Vergleich, ferner der Gedanke einer gesetzmäßigen Entwicklung — sie lassen gesichertere Ergebnisse erhoffen als die konstruktive Methode von Dibelius. Wir können nicht aus irgendwie wahrscheinlichen Gemeindebedürfnissen auf die Form der Überlieferung schließen, sondern müssen solche Schlüsse lediglich aus dem vorliegenden Text ziehen. Dabei wird nach Bultmann »eine gewisse Gesetzmäßigkeit« deutlich, d. h. wir ergründen hier die »Gesetze der Tradition«. Freilich ist der Ausdruck Bultmanns recht unbestimmt. Wir werden bei der Darstellung seiner Gedanken deshalb darauf zu achten haben, ob diese Gesetzmäßigkeit wirklich konkrete Gestalt gewinnt und ob sie aus dem Werden des Stoffes sich ungezwungen ableitet; denn es besteht hier die Gefahr, daß das Werden der Tradition aus auf sie angewandten, dem Forscher v o r h e r feststehenden Gesetzen abgeleitet wird, oder diese »Gesetzmäßigkeit« einer willkürlichen Verallgemeinerung einzelner Beobachtungen entspringt. Deutlich wird jedoch, daß Bultmann schärfer als Dibelius auf Herausarbeitung der Form

dringt und nicht bei stilistischen Beobachtungen stehen bleibt. Die Analogien der zeitgeschichtlich nahestehenden Literaturen lassen diese klare Erfassung der Form des Einzelstückes eher erreichbar erscheinen[1].

§ 2. Die Apophthegmata.

Bultmann beginnt mit der Analyse des Redestoffes; zu ihm rechnet er eine Gruppe von Erzählungen, deren Pointe ein Wort Jesu ist, d. h. also ein Logion. Diese Geschichten, die so erzählt sind, daß sie mit knappen Worten auf das Wort Jesu hinführen, um dann, wenn es gesprochen ist, zu enden, bezeichnet er mit einem der griechischen Literaturgeschichte entlehnten Ausdruck als Apophthegmata (diesen Ausdruck hat Herder schon gelegentlich gebraucht). Natürlich können die Anlässe, die das Wort Jesu

[1] Ehe wir an die Darstellung im einzelnen herangehen, sei der Aufriß des Werkes kurz dargelegt. Bultmann unterscheidet zwei Hauptstoffgruppen: Redestoff und Erzählungsstoff. Jeder hat seine besondere Gesetzmäßigkeit, für jeden gibt es eine besondere Traditionsgeschichte. Aus der Reihenfolge darf man nicht irgendwelche Schlüsse auf die Priorität ziehen. Es läßt sich nach Bultmann nicht sagen, ob der Redestoff vor dem Erzählungsstoff geformt sei oder umgekehrt. Für beides wird früh ein Bedürfnis vorhanden gewesen sein. Daher bilden die Analyse und die Feststellung der Tradition die beiden ersten Hauptteile des Buches. Aus diesem Stoff werden Evangelien. Wie es dazu kommt, schildert ein dritter und letzter Teil: Die Redaktion des Traditionsstoffes, der, entsprechend den beiden ersten Abschnitten, in zwei Unterteile zerfällt: die Sammlung des Redestoffes und die Redekompositionen, ferner: die Redaktion des Erzählungsstoffes und die Komposition der Evangelien. Schildern die beiden ersten Teile den Werdegang des Stoffes in mündlicher Tradition, so läßt uns der dritte einen Blick tun in die Werkstatt des Redaktors. Abschnitt 1 und 2 zerfallen, da es zahlreiche literarische Formen gibt, in viele Unterteile, deren jeder wieder so gebaut ist, daß der Analyse des Stoffes die Geschichte seiner Tradition folgt. Letztere darzustellen ist nur möglich mit Hilfe von Beobachtungen, die die Analyse ergeben hat. Auf knappem Raum von wenig mehr als 200 Seiten hat Bultmann den gesamten synoptischen Stoff behandelt. Seine Darstellung mutet deshalb — besonders bei der Analyse der Redestoffe und den zusammenhängenden Darstellungen der Traditionsgeschichte — vielfach lexikalisch an. Die Begründung einer Ansicht erscheint bei der Kürze der Darstellung vielfach unzureichend. Mancher Schluß, der aus einer Beobachtung gezogen wird, mutet übereilt an. Bultmann hat das selbst wohl empfunden und gesagt, die Gesamtdarstellung müsse seine Meinung im einzelnen rechtfertigen. Hier besteht aber für den kritischen Leser des Buches die Notwendigkeit, gerade die Einzelanalyse nachzuprüfen. Hält man sie nicht für richtig, so kann man auch die Folgerungen nicht mitmachen, d. h. die Prüfung der Einzelheiten kann eine Revision der Gesamtauffassung nach sich ziehen. Bei der Fülle des Stoffes werden wir nur charakteristische Beispiele herausgreifen, die Bultmanns Arbeitsweise kennzeichnen.

hervorgerufen haben, verschiedene sein. Dementsprechend gibt es verschiedene Arten von Apophthegmen. Erfolgt die Antwort auf Grund eines Dialogs, der von den Gegnern eingeleitet wird, so handelt es sich um ein Streitgespräch; kommen dagegen ratsuchende Menschen, um Jesus, dem Rabbi, eine Frage vorzulegen, so haben wir ein Schulgespräch vor uns. Diese beiden Arten sind jedoch so eng verwandt, daß Bultmann sie nicht streng scheidet. Demgegenüber stehen Apophthegmen, die durch ein Erlebnis Jesu oder eine Begebenheit in seinem Leben hervorgerufen werden — nicht durch eine Frage — und die Bultmann deshalb als biographische bezeichnet. Mehr als bei den Streit- und Schulgesprächen spielen hier die näheren Umstände eine Rolle, die das Wort Jesu hervorrufen, das gleichsam den Eindruck seines Erlebnisses widerspiegelt. Die Geschichten sind persönlicher und werden deshalb mit Recht als biographisch bezeichnet. Die Anlässe sind so mannigfaltig wie das Leben selbst, deshalb läßt sich ein einheitliches Schema, nach dem diese Szenen komponiert sind, nicht aufstellen. Fraglich könnte nur sein, ob sich die biographischen Apophthegmen von dem übrigen Erzählungsstoff (Wundergeschichten und Legenden) streng scheiden lassen oder ob auch hier Übergangsbildungen vorliegen, die wir schon bei Dibelius als störend für die genaue Abgrenzung des Stoffes empfanden. Doch davon später. Wir stellen nach Bultmanns Vorbild die beiden Hauptgruppen gesondert dar, doch so, daß wir — darin von ihm abweichend — der Analyse jeder Gruppe sofort die Geschichte ihrer Tradition folgen lassen.

a) Streit- und Schulgespräche.

Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, sämtliche 24 Streit- und Schulgespräche, die Bultmann aufzählt, der Reihe nach durchzugehen. Wir werden bei Darstellung seiner Methode charakteristische Proben herausgreifen.

Mc 3_{1-6}. Die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat ist ein organisches Apophthegma, d. h. ein solches, das von vornherein einheitlich gebaut ist. Abzustreichen ist nach Bultmann v. 6 als redaktionelle Zutat; denn die Heilung v. 5 bietet den Abschluß der Geschichte, die Antwort Jesu auf das ἐσιώπων in v. 4. Auf Konto des Redaktors ist ferner noch das πάλιν in v. 1 zu setzen, das diese Geschichte mit der vorhergehenden verknüpft. Das Logion in v. 4 hat ursprünglich nicht isoliert existiert; denn als

Frage ist es nur in einem Zusammenhang verständlich, wo es ein Gegenargument ist. Dieses so gewonnene organische Apophthegma ist auf palästinensischem Boden geformt. Die Analyse würde jedoch unvollständig sein, wenn sie nicht noch die Darstellung bei Matthäus und Lukas berücksichtigte. Da ist nun zu bemerken, daß Lukas die bei Markus am Schluß genannten Gegner zu Anfang einführt (6, 7) und Matthäus noch einen isolierten Sabbatspruch eingefügt hat (12 1 ff.). So weit die Analyse Bultmanns. Dagegen ist nun folgendes zu erinnern: Diese Erzählung ist wohl organisch gebaut, aber kein Apophthegma im strengen Sinne; denn sie endet gar nicht mit der Pointe (v. 4), sondern mit der Heilung. Die Gegenfrage Jesu kann gar nicht den Abschluß bilden, er hätte — nachdem von den Gegnern erzählt wurde, daß sie schwiegen — noch einmal eine Antwort geben müssen. Diese Antwort besteht nicht in einem Wort an die Gegner, sondern in der Heilung des Kranken, an den sich Jesus wendet. Die Geschichte endet also wie eine Wundererzählung. Daß das nicht alle Streitgespräche tun, bei denen Heilungen der Anlaß ist, soll gleich gezeigt werden an zwei Geschichten (Lc 14 1–6 u. 13 10–17), die Bultmann für Varianten dieser Markuserzählung hält. Vorerst darf aber noch gesagt werden, daß der Hinweis auf die Umgestaltungen bei Matthäus und Lukas deren Tragweite für die Form der Erzählung nicht erkennt, zumindest aber in dieser Kürze nicht zum Ausdruck bringt. Wenn der Vers Mc 3 6 ein Zusatz des Redaktors ist, so will er offenbar nach einer Reihe von Streitgesprächen die Stimmung der Gegner gegenüber Jesus zum Ausdruck bringen. Matthäus hat sie beibehalten, er hat, wie Markus, den schroffen Satz ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. Lukas, dem diese Schroffheit wohl zu früh erscheint, macht daraus ein vorsichtiges »τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ«, damit sein Aufbau später noch der Steigerung fähig ist. Diese Tatsache hätte Bultmann darauf führen sollen, daß dieser Schluß nicht erst von Markus stammt, weil er in seinem Aufbau zu früh kommt, sondern an der Geschichte, die das Ende einer Sammlung bildete, festsaß, so daß er ihn nicht zu ändern wagte. Matthäus übernahm ihn; der bewußter gestaltende Lukas änderte ihn ab. Ferner besteht ein bemerkenswerter Unterschied in der Darstellung zwischen Lukas und Markus. Auf die Frage Jesu — die nicht durch eine Frage der Gegner Jesu hervorgerufen ist, sondern durch die Anwesenheit eines Kranken, auf dessen Heilung die Gegner warten, um dann eine Anklage zu

haben — heißt es bei Markus: οἱ δὲ ἐσιώπων. καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει κτλ. Das erste kleine Sätzchen fehlt bei Lukas. Ebenso sind im zweiten Satz alle Angaben, die eine Stimmung Jesu ausdrücken, bei Lukas gestrichen. Markus ist da ausführlicher. Welchen Grund Lukas hatte, diese Streichung vorzunehmen? Vielleicht erhalten wir darauf später eine Antwort, wenn von der Redaktionsarbeit des Schriftstellers die Rede ist. Markus und Lukas stimmen darin stark überein, daß diese Erzählung bei ihnen von Anfang an mehr den Charakter einer biographischen Geschichte oder einer Wundererzählung hat, von einem Streitgespräch kann keine Rede sein. Anders liegt die Sache hingegen bei Matthäus. Hier nehmen die Gegner die Anwesenheit eines Kranken zum Anlaß der konkreten Frage εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι; (Mt 12_{10}); Matthäus wandelt also die Erzählung in ein Gespräch um. Auf die Frage antwortet Jesus mit einer Gegenfrage, aus der er einen Schluß a minore ad majus zieht, die Heilung rechtfertigt und somit eine klare und ausführliche Antwort gibt. Mit 11_{12} könnte das Gespräch zu Ende sein, nun wird aber mit einem τότε λέγει die Heilung noch erzählt, so daß die Geschichte wie bei Markus und Lukas endet. Deutlich wird aus diesen Ausführungen, daß Matthäus nicht nur eine ausführliche Antwort gibt, sondern durch Umformung der Situationsschilderung des Anfangs in eine Frage dem ersten Teil der Geschichte den Charakter eines Gespräches verleiht, den sie bei Markus und Lukas nicht hat. Jesu Gegenfrage Mt 12_{11} wächst aber in ihrer sprichwörtlichen Art nicht aus der Situation heraus. Sie ist bei Lukas in der Geschichte von der Heilung des Wassersüchtigen untergebracht (Lc 14_{1-6}). Hat sie ursprünglich isoliert existiert? Wir müssen jetzt die beiden oben genannten Varianten zu unserer Erzählung Mc 3_{1-6} näher ansehen, ehe wir diese Betrachtung fortsetzen. Lc 14_{1-6}, die Geschichte von der Heilung des Wassersüchtigen, ist nach Abzug von v. 1, den Lukas für den Zusammenhang gebildet hat, eine geschlossene Komposition, auf die Form gesehen. Trotzdem ist sie keine alte organische Einheit, sondern nach Bultmanns Meinung ist die Szene v. 2—4 zu dem ursprünglich isolierten Logion v. 5 komponiert worden nach Analogie von Mc 3_{1-6}. Die dritte Variante findet sich Lc 13_{10-17} (Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat). Auch hier handelt es sich um das Motiv der Sabbatheilung, auch diese Geschichte ist aus einem Logion herausgesponnen (Lc 13_{15}), das

ursprünglich isoliert war, ist aber nach Bultmanns Meinung die ungeschickteste Komposition, weil »die Heilung vor der Debatte erfolgt, so daß der Schluß (v. 17) nicht organisch wirkt; denn die Beschämung müßte auf das Wunder folgen«.

v. 17b soll vom Redaktor Lukas stammen, da die Freude des Volkes an den Schluß einer Wundergeschichte gehört. Daß dies Apophthegma aber schon in der mündlichen Tradition vom Stil der Wundergeschichte beeinflußt sein kann, hält Bultmann für möglich. Wir stehen also hier vor dem alten Dilemma, daß Apophthegma und Wundergeschichte nicht streng zu scheiden sind. Was oben über die Umgestaltung von Mc 3_{1-6} durch Matthäus gesagt wurde, findet seine Bestätigung in der Erzählung Lc 14_{1-6}. Sie ist, trotzdem es sich um ein Wunder handelt und ein Gespräch zwischen Jesus und den Gegnern nicht zustande kommt, dem Typ des Apophthegmas angeglichen; denn sie schließt mit einer Frage Jesu (v. 5), auf die die Gegner die Antwort schuldig bleiben; καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀνταποκριθῆναι πρὸς ταῦτα heißt es zuletzt. Das Wichtigste an dieser Erzählung ist nicht das Wunder, sondern Jesu Schlagfertigkeit, der die Gegner nicht gewachsen sind. Das Wunder geht also dem letzten Wort Jesu vorher, und dadurch erhält die Erzählung einen apophthegmatischen Charakter, den Mc 3_{1-6} und par. nicht in dem Maße besitzen. Der Unterschied zwischen Mt $12_{9\,ff.}$ und Lc 14_{1-6} besteht also trotz der gleichen Tendenz, apophthegmatisch zu erzählen, darin, daß Matthäus die Einleitung, Lukas aber den Schluß apophthegmatisch gestaltet. Man sieht daraus, wie fließend die Grenze zwischen Streitgespräch und Wundererzählung sein kann. Zwar fehlt jenem eine ausführliche Topik, die letzterer eigen ist, aber dieses Manko des Stiles wird durch die Form wieder ausgeglichen. Die Erzählung Lc 13_{10-17} ist umgekehrt aufgebaut wie Mc 3_{1-6} und par. und Lc 14_{1-6}; denn v. 10—13 bildet eine regelrechte Wundergeschichte (»Topik« in v. 11 und 12, Konstatierung des Wunders und Lobpreis der Geheilten in v. 13), die für sich existieren könnte. Daran schließt sich nun v. 14ff. eine Debatte mit dem Synagogenvorsteher — Gegner ist also eine Einzelperson, nicht wie sonst ein Kollektivum — die Jesus nicht, wie Mt 12_{12}, mit einem Schluß a minore ad majus beendet, sondern mit einer Doppelfrage, die dem Sinne nach dasselbe bedeutet, nämlich den Gedanken ausdrückt, daß man, wenn man am Sabbat dem Vieh hülfe, diese Hilfe erst recht den Menschen angedeihen lassen müsse.

Diese beiden Teile werden nun in einem Doppelschluß beendet, v. 17a konstatiert die Beschämung der ἀντικείμενοι (!) — zu Beginn der Debatte war es nur einer, nach v. 14 Schluß antwortet Jesus auch nur einem (αὐτῷ) — das ist der Schluß des Streitgespräches, v. 17b berichtet vom Lobpreis der Menge über Jesu Taten (!), so endet die Wundergeschichte. Daß die Geschichten Markus 3_{1-6} und par., Lc 13_{10-17} und 14_{1-6} starke Verwandtschaft aufweisen, daran ist kein Zweifel. Auffallend ist, daß nur Lukas zwei Sondergeschichten hat, von denen Markus und Matthäus nichts wissen, und daß in ihnen ein Spruch als Pointe steht, den Matthäus in seine Markusvorlage eingearbeitet hat. Wir betrachten diesen Spruch noch einen Augenblick. Wir bemerkten früher schon, daß er bei Matthäus nicht aus der Situation herauswächst, sondern die organische Komposition des Markus stört oder mindestens umgestaltet. Lukas hat ihn 14_5 in einer sehr ähnlichen Fassung. Das Bild ist 13_{15} dagegen so stark verändert, daß man zweifeln kann, ob derselbe Spruch vorliegt (Bultmann bezeichnet ihn als ein anderes Logion), wenn man nicht geneigt ist — wie z. B. schon J. Weiss (Schr. des NT I S. 98) — Lc 13_{15} wieder als Variante von Lc 14_6 anzusehen. Es kommt ganz darauf an, wieviel Umgestaltungsvermögen man der mündlichen Tradition zutraut. Mt 12_{11} und Lc 14_5 gehen sicher auf denselben Spruch zurück. Da Markus ihn noch nicht kennt, Matthäus ihn in seine Markusvorlage einfügt, Lukas ihn als Pointe einer neuen Geschichte hat, so scheint die Erklärung am besten zu sein, die auch Bultmann gibt, daß der Spruch isoliert existierte. Matthäus kannte ihn noch isoliert und fügte ihn in die Geschichte Mc 3_{1-6} ein, später aber wurde zu ihm nach Analogie von Mc 3_{1-6} eine neue Erzählung komponiert, die Lukas berichtet. Lc $13_{10\,\text{ff.}}$ ist dann auch eine spätere Komposition, die zu dem ursprünglich isolierten v. 15 geschaffen wurde. Der Verfasser des 3. Evangeliums hat demnach eine Nachlese gehalten und dabei noch zwei Geschichten aufgenommen, die späte Nachtriebe zu Mc 3_{1-6} darstellen und Kompositionen sind, die zu einem in den Sabbatdebatten der Gemeinde viel gebrauchten Logion gebildet wurden. Bultmann führt die beiden Geschichten des Lukas auf einen Spruch zurück, der die Kraft besessen haben soll, einen Rahmen dazu zu schaffen. Das Echte ist der Spruch, er hat die Erfindung zweier »konkreter« Szenen zur Folge, die trotz ihrer Anschaulichkeit Gebilde der Phantasie sind. Vielleicht gibt es noch eine andere Möglichkeit

der Entstehung. Weshalb sollte Jesus nicht öfter am Sabbat geheilt haben? Wie käme man dazu, einmal die Gestalt eines Wassersüchtigen, sodann die einer verkrümmten Frau zu demselben Spruch zu erfinden? Wenn, wie früher ausgeführt, Lc 13_{10-13} eine regelrechte Wundergeschichte für sich ist, so kann sie selbständig existiert haben und später mit der Debatte verbunden sein. Ebenso ist es denkbar, daß Lc 14_{1-4} nicht »herausgesponnen ist« aus v. 5, sondern für sich existierte. Mit καὶ πρὸς αὐτοὺς εἶπεν wurde dann der Spruch v. 5 angefügt, v. 6 aber bildet dadurch eine Wiederholung zu v. 3 Ende (οἱ δὲ ἡσύχασαν). Natürlich kann man nun gegen die losgelösten Heilungsgeschichten den Einwand erheben, es handele sich um Sabbatheilungen, also seien sie doch Varianten zu Mc 3_{1-6}, auch wenn sie ohne den angefügten Spruch isoliert existiert hätten. Ob man also die Geschichte aus dem Spruch heraus gesponnen sein läßt, oder sie, die Nachtriebe einer echten Markusgeschichte sind, hinterher mit jenem verbunden denke, sei für die historische Bewertung gleich. Höchstens traue man der Phantasie weniger zu, wenn sie aus einer Heilungsgeschichte neue Heilungsgeschichten schaffe, als wenn sie diese nach einem Spruch gestalten müsse. Trotzdem wird man zugeben, daß die erstere Art eher verständlich ist. Es besteht also die Möglichkeit, daß ein Jesuswort, dessen Situation verloren ging, dreimal mit verschiedenen Geschichten verbunden wurde. Bei gleichem Ergebnis der Analyse ist eine verschiedene Entstehungsmöglichkeit denkbar. Man findet dieselben Teile, denkt sie sich aber anders zusammengewachsen. Hält man nun den Kern der beiden Lukasgeschichten für alt, so entsteht die Frage, ob er historisch echt ist oder nicht. Hier antwortet man entweder: Nein, diese Heilungen sind verschiedene Fassungen desselben, bei Markus am glaubwürdigsten berichteten Ereignisses, oder: Ja, denn weshalb sollte Jesus nicht verschiedentlich am Sabbat geheilt haben? Das eine Mal sind die Geschichten Niederschlag einer bunten Wirklichkeit, das andere Mal literarische Phantasieprodukte. Die Tendenz, die bereits D. Fr. Strauß zeigte, ähnliche Geschichten aufeinander zurückzuführen, beruht auf einseitiger Hervorhebung der Übereinstimmungen, während der Blick für die Verschiedenheiten verloren geht. Eigentümlich ist bei Bultmann die noch öfter zu beobachtende Neigung, Geschichten aus Sprüchen herausgesponnen zu denken, eine Neigung, die nicht immer begründet ist. Bei der Behandlung der drei verwandten Sabbatheilungen wird die historische Wertung

immer subjektiv bedingt sein; die formgeschichtliche Betrachtung läßt die verschiedensten Entstehungsmöglichkeiten zu, die aber keine Grundlage für die Beurteilung der Echtheit bieten können.

Markus 12_{18-27}. Blieb eben wenigstens ein echtes Logion als Resultat der Analyse übrig, so gibt es doch Fälle, wo es dem Scharfsinn des Forschers gelingt, alles als unecht zu erweisen (wenigstens nach seiner Meinung); ein typisches Beispiel bildet das Urteil über die Sadduzäerfrage. Daß v. 26 f. Anhang sei, mag man zugeben. Aber die Debatte v. 18–25 ist nach Bultmanns Meinung »besonders instruktiv, um die Arbeitsweise der Gemeinde kennen zu lernen« (S. 13). Die Debatte ist ein theologisches Produkt. Warum? »In Wahrheit werden sich schwerlich die Sadduzäer mit Jesus und der Gemeinde in Debatten eingelassen haben.« Woher weiß man denn das? Soll diesen konkreten Fall — das Weib mit den sieben Männern — der so klüglich ausgedacht ist, um Jesus in Verlegenheit zu bringen, die Gemeinde erfunden haben? Wie kommen denn die Sadduzäer überhaupt in den Text? »Sie waren die traditionellen Auferstehungsleugner.« Wie ist die Entstehung dieser Geschichte also zu denken? Die ersten Christen debattierten miteinander über die Auferstehung. Es gab unter ihnen Leute, die sie leugneten oder daran zweifelten — ist das wahrscheinlich angesichts der eschatologischen Erwartung, die in der Urgemeinde herrschte? — denn sonst wäre diese Geschichte als Niederschlag einer Debatte nicht entstanden. Daraus schafft man nun eine Erzählung, indem man an die Stelle der gegnerischen Christen die Sadduzäer setzt, — mit denen man, wie Bultmann weiß, nie in Berührung gekommen ist — seine eigene Meinung aber Jesus in den Mund legt. Ärger kann man diese lebendige Szene nicht zur toten Konstruktion machen.

Mc 2_{23-28}. Die Erzählung vom Ährenraufen ist zwar eine stilgemäße Komposition, aber doch Gemeindebildung. Jesus wird nämlich wegen des Verhaltens seiner Jünger interpelliert — ähnlich liegt die Sache beim Zöllnergastmahl —; daraus muß man schließen, daß »die Gemeinde die Rechtfertigung ihrer Sabbatpraxis Jesus in den Mund legt« (ebenso argumentiert Bultmann bei der Analyse der Fastenfrage Mc 2_{18-22}, in seinem Buch S. 8). Der aus dem AT geführte Schriftbeweis v. 25 f. ist nicht dem Scharfsinn Jesu zuzuschreiben, der seine Gegner geschickt abtut, sondern »der Gemeinde«. v. 27 ist angefügt, gehört aber zum ursprünglichen Markustext. Ob er echt ist? Die ganze Geschichte

— beim Zöllnergastmahl ist wenigstens das Logion echt — ist Erfindung. Mit diesen Proben soll es genug sein. Bultmann ist wesentlich glücklicher in der Ausscheidung oder Abtrennung von Sprüchen, die an Geschichten angehängt sind. Hier bietet er freilich nichts Neues, sondern hat in Joh. Weiß einen Vorgänger, wenn dieser auch nicht in allen Fällen zu demselben Resultat kommt[1]. Es werden aber nicht nur Sprüche angehängt, sondern auch Gleichnisse. Beispiele sind bei Lukas: die Geschichte vom Erbstreit mit dem Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lc 12_{13-14} u. 15 ff.) und vom Galiläermord mit dem Gleichnis vom Feigenbaum Lc 13_{1-5} u. $6-9$).

Dieser Überblick zeigt wohl zur Genüge, wie erfolgreich die formgeschichtliche und textgeschichtliche Arbeit für die Bestimmung des Verhältnisses von Rede- und Erzählungsstoff und die Herausarbeitung ihres Werdeganges ist (cf. unten Anm. 1). Dagegen ist der Versuch Bultmanns, die Apophthegmen noch weiter zu zerlegen und aus Sprüchen herzuleiten, im großen und ganzen als mißglückt anzusehen, wie gleich noch gezeigt werden soll.

Die Analyse des Stoffes hat mannigfaltige Entstehungsmöglichkeiten für die Apophthegmen ergeben, die

---

[1] Um einige Beispiele zu nennen, so sind in der Ehescheidungsfrage (Mc 10_{2-12}) die vv. 11 und 12 ein angehängtes Logion. Man erkennt das deutlich an der Übergangsbildung in v. 10, die für Markus charakteristisch ist. In der Sadduzäerfrage (Mc 12_{18-27}) sind die vv. 26 und 27 Anhängsel, auch wenn sie sich äußerlich nicht so deutlich abheben (auf diese und andere Fälle weisen schon Weiß-Bousset: Die Schriften des NT [3. Aufl. 1917, Bd. 1 S. 167] hin). Bei der Frage des Reichen (Mc 10_{17-31}) sind zwei Logien Jesu angehängt, die eine Debatte zur Folge haben. Diese ist wieder zweiteilig (v. 26 f. und 28 ff.; cf. Bultmann S. 10 f.). Die Logien sind nach den Übergangsformeln zu trennen (v. 23 περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει und v. 24b ἀποκριθεὶς λέγει). In der Zebedäidenfrage (Mc 10_{35-45}) sind v. 41 ff. angehängt (cf. Weiß-Bousset S. 173), in der Fastenfrage (Mc 2_{18-22}), v. 21 f. (ebenda S. 96, vgl. auch Klostermann-Greßmann: Markus S. 24, die im allgemeinen solche Einschnitte nicht machen, weil sie nicht mit Formprinzipien arbeiten). Interessant ist solch ein Anhang, wenn er auf anderem Boden gewachsen ist als das Kernstück. Dieser Fall liegt vor bei der Vollmachtsfrage (Mc 11_{27-33}), v. 28—30 sind ein palästinensisches Apophthegma, v. 31 ff. stammen von einem Hellenisten (vielleicht Markus selbst, cf. Bultmann S. 9/10). Solche Proben sind geeignet, das Verhältnis der palästinensischen zur hellenistischen Tradition aufzuhellen. Freilich wäre dazu ein genaueres Studium der griechischen Apophthegmen nötig. Sehr instruktiv ist auch die Analyse von Mc 3_{22-30} und par. (cf. Bultmann S. 5 f.). Hier sieht man, wie die Spruchtradition sich an ein Apophthegma ansetzt; dieser Prozeß läßt sich über Markus und Q hinaus verfolgen.

1. organisch-einheitlich und echt sind,
2. organisch-einheitlich, aber Gemeindebildung,
3. aus einem Logion geformt,
4. aus einem Kernstück herausgewachsen,
5. durch Anfügung von Sprüchen erweitert sind, und endlich
6. einen palästinensischen Kern in hellestinischem Gewande haben.

Diese Möglichkeiten sind in der Tat vorhanden. Sind es aber bloß Möglichkeiten? Sie werden bei Bultmann zu Gesetzen, obwohl er selbst gelegentlich darauf aufmerksam macht, daß er nur bestimmte Tendenzen aufzeigen wolle, die bei der Bildung der Tradition mitgewirkt hätten. Eine Statistik der Ergebnisse Bultmanns soll uns das vor Augen führen. Von den 24 Streit- und Schulgesprächen sind 18 irgendwie sekundäre Bildungen, nur 6 (d. h. ein Viertel der Gesamtsumme) sind einheitliche Kompositionen. Zugegeben sei, daß man bei 2 oder 3 Geschichten schwanken kann, wohin sie zu rechnen sind, da sie zwar sekundär sind, aber einen Kern enthalten, der eine einheitliche Komposition bildet. Doch jetzt sei davon abgesehen, wir kommen darauf zurück.

Die 18 sekundären Bildungen setzen sich wie folgt zusammen

10 entstammen Gemeindedebatten (Mc 2_{15-17} $18-22$ $23-28$ 3_{22-30} 7_{1-23} 9_{38-40} 10_{2-12} $35-45$ 12_{18-27} Mt 11_{2-19})[1],
2 sind Varianten (Lc 14_{1-6} und 13_{10-17}),
1 ist mit sekundärem Debatteeinschub versehen (Mc 2_{1-12}),
1 ist Missionsbildung (Lc 9_{51-56}),
1 ist fertig mit einem Spruch verbunden (bzw. 3 Sprüchen, Mc 11_{20-25}),
1 ist aus einem Spruch gestaltet (Lc $17_{20\,f.}$),
1 ist am Anfang und Ende umgestaltet (Mk. $11_{27\,ff.}$),
1 ist schwer zu analysieren (Lc 7_{36-50}).

Das Gros dieser Gruppe wird aus Gemeindedebatten abgeleitet, meist in der Weise, daß die Gemeinde einen Spruch, dessen sie sich im Kampf bediente, zu einer apophthegmatischen Komposition benutzt hat, wodurch denn die Situationsangaben jeglichen historischen Wert einbüßen, weil sie Phantasiebildungen sind. Man kann also sagen: Bultmann habe die Tendenz, möglichst viel Geschichten aus Gemeindedebatten abzuleiten. Nun liegt es ja nicht fern, diese Streitgespräche mit solchen Debatten in Verbindung

1) Zu den notierten Markusstellen gehören natürlich die Parallelen bei Matthäus und Lukas.

zu bringen, aber müssen sie sie erst geformt haben? Vielleicht hat man die fertigen Geschichten dort verwendet — und sie eigneten sich infolge ihres Inhaltes gut zu solcher Verwendung — so daß sie im Stil beeinflußt sind, aber ihre Existenz verdanken sie zum größten Teil wohl nicht der Phantasie der Gemeinde, die wahrlich anderes zu tun hatte, als aus Sprüchen Geschichten herauszuspinnen. Diese Tendenz Bultmanns ist auch ganz deutlich, lehnt er es doch z. B. — gegen Wellhausen und Dibelius polemisierend — ab, daß ein Spruch nach einer Geschichte interpretiert werden dürfe (S. 10 und S. 15, zu Mc $3_{31\,\mathrm{ff.}}$ und $10_{3\,\mathrm{ff.}}$) Für ihn steht es einfach fest, daß die Geschichte nach dem Spruch, der das Primäre ist, ausgedeutet werden muß. Diese Tendenzen sind um so bedenklicher, weil sie nicht nur, wie einige Proben früher gezeigt haben, einfach an den Stoff herangebracht werden, sondern auch zu völliger historischer Skepsis führen müssen, dagegen der Gemeindephantasie unbegrenzte Möglichkeiten einer literarischen Produktion zuschreiben.

Die Analyse dieser 18 Geschichten ist vielfach überscharf und liest Widersprüche heraus, die für den unbefangenen Beobachter nicht da sind. Nun sollte man aber meinen, daß Bultmanns historisches Urteil ein anderes wäre, wenn die Analyse feststellt, daß eine einheitliche Komposition vorliegt. Wie oben schon gesagt, zählt Bultmann deren 6 auf, und zwar:

Mc 3_{1-6} 10_{17-22} (nach Abtrennung von v. 23—31);
Mc 12_{13-17} $_{28-34}$ (nach Ausscheidung von v. 28a und 34b);
Lc 12_{13-14} und 13_{1-5}.

Dazu wären noch zu rechnen Mc 3_{22-26} (das Kernstück von Mc 3_{22-30}) und Mc 11_{28-30} (Kernstück von 11_{27-33}), die wir oben zu den sekundären Gemeindebildungen rechneten, was sie als Ganze auch sind. Danach wären es also 8 einheitliche Kompositionen. Sind sie nun echt? Dürfen sie nicht diesen Anspruch erheben, wenn sie nach Bultmanns Eindruck meistens in der palästinensischen Urgemeinde geformt sind? Darauf bleibt er uns die Antwort schuldig. Von Mc 11_{28-30} sagt er (S. 10 oben): hier liegt »ein echt palästinensisches Apophthegma vor, von dem nur fraglich sein kann, ob es ein geschichtlicher Bericht ist oder eine Bildung der Urgemeinde, die den Gegnern ihre Waffen aus der Hand winden will«. Das Prädikat »echtes, palästinensisches Apophthegma« beweist demnach noch keine Geschichtlichkeit. Von Mc 12_{13-17} sagt Bultmann, es sei ein einheitlich konzipiertes und

ausgezeichnet geformtes Apophthegma; an Gemeindebildung zu denken, liege kein Grund vor (ebenda S. 12—13). Dürfen wir dieses Urteil als Anerkennung der historischen Echtheit auffassen, so haben wir von den 24 Stücken glücklich ein einziges, das wir als historisch anzusprechen uns nicht zu scheuen brauchen.

Traditionsgeschichte. Dieses Resultat der Analyse liegt den Folgerungen zugrunde, die Bultmann für die Traditionsgeschichte daraus zieht. Wir werden uns nach alledem nicht wundern, wenn er zu Eingang dieses Abschnittes (S. 20ff.) behauptet, alle Streitgespräche seien »ideale Szenen«. Was hat man darunter zu verstehen? Dafür findet sich S. 21 die Definition, ideale Szenen seien solche, »die einen Grundsatz, den die Gemeinde auf Jesus zurückführt, in einem konkreten Fall veranschaulichen«. Diese Erläuterung ist eine Konsequenz der Vorstellung, die Bultmann von der Entstehung der Streitgespräche hat. Sie sind größtenteils nach dem Rezept »isoliertes Logion plus szenischer Rahmen = Apophthegma« von der Gemeinde hergestellt, so daß wohl »der Grundsatz, den die Gemeinde auf Jesus zurückführt«, echt ist, aber »der konkrete Fall« meistens der Phantasie der Gemeinde entstammt, die das Bedürfnis hat, den Spruch zu »veranschaulichen«. Es ist klar, daß diese Definition der idealen Szene sich auf jene Gruppe von Streitgesprächen beziehen läßt, deren sekundäre Entstehung aus Gemeindedebatten Bultmann nachgewiesen zu haben glaubte. Auf jene Geschichten, deren »einheitliche Konzeption« anzunehmen ist, d. h. »deren Grundsatz« nicht ohne die »Situation« existiert haben kann, weil er nur aus ihr sich ergibt, den die Gemeinde also nicht als isolierten gekannt hat, ist dieser Begriff »ideale Szene« nicht anwendbar. Wenn es trotzdem geschieht, so ist das nur möglich durch eine andere Deutung, und die gibt Bultmann ebenfalls auf S. 21 oben, wo er sagt: ideale Konstruktionen — das ist dasselbe wie ideale Szenen — seien »nicht Berichte über geschichtliche Begebenheiten, sondern Konstruktionen, die eine Idee in einer konkreten Szene bildhaft zum Ausdruck bringen«. Damit ist also gesagt, daß eine konkrete Szene, die aus besonderem Verhalten Jesu oder seiner Jünger sich erklärt und nicht aus einem «allgemeinen Verhalten«, auf das der Gegner Bezug nimmt — es könnte in seiner Farblosigkeit und Unanschaulichkeit eher den Verdacht erregen, zu einem Spruch konstruiert zu sein — nicht die Gewähr bietet, eine geschichtliche Begebenheit zu berichten.

Wir haben also zwei Fälle: die Apophthegmen sind, wie die Analyse ergibt, sekundären Ursprungs. Die Situation der Einleitung ist allgemein und farblos; sie ist zu dem Spruch, der isoliert existierte, gebildet. Damit hat die Gemeinde einen Grundsatz veranschaulicht und eine »ideale Szene« geschaffen. Oder: ein einzelner Akt ist Anlaß zu einem Wort Jesu; Situation und Logion sind so aufeinander eingestellt, daß man nur von »einheitlicher Konzeption« sprechen kann. Ist solch ein einzelner Akt Anlaß zur Debatte (z. B. beim Ährenraufen und der Sabbatheilung), so kommt der »typische Charakter des Streitgesprächs am reinsten zum Ausdruck« (S. 20 bei Bultmann), von Gemeindebildung läßt sich also nicht reden. Dann sind solche Szenen, »in denen die berichtete Handlung an sich größere Anschaulichkeit hat«, nicht etwa echt und von der Gemeinde tradiert (nicht gebildet), sondern »Konstruktionen, die eine Idee bildhaft zum Ausdruck bringen«. Man wird zugeben, daß sich hier mancherlei Unklarheiten finden. Wenn die Gemeinde zu einem Spruch einen allgemeinen Anlaß erfindet, ist dann die Szene »konkret«? Wenn die Geschichte größere Anschaulichkeit und einheitliche Konzeption zeigt, ist sie dann »bildhafte Einkleidung einer Idee«? Diese Widersprüche hat Bultmann nicht bemerkt; schuld daran ist der doppelt gedeutete Ausdruck »ideale Szene«, der einmal auf die literarische Komposition bezogen wird, sodann aber ein historisches Urteil enthält. Den Gegensatz zu »idealen Szenen« müßten »historische« bilden; solche gibt es aber bei Bultmann nicht, weil er aus der »literarischen Art« der Streitgespräche einfach ihre Ungeschichtlichkeit folgert, sei es nun, daß sie sekundäre Bildung oder Darstellung einer Idee sind. Letztere Vermutung ist wenig begründet. Es muß dieser Methode doch möglich sein, nicht nur die historische Echtheit zu verneinen, sondern auch zu bejahen, und das hätte Bultmann tun müssen, wenn er nicht, um auf jeden Fall historischer Skeptiker sein zu können, diesen Konsequenzen seiner Methode durch die Flucht in die Idee zu entgehen suchte. Bultmanns Behauptung, sämtliche Streitgespräche seien »ideale Szenen«, ist also unhaltbar. Möglich wäre sie, wenn man unter der idealen Szene eine verkürzte, pointierte Darstellung verstünde, die sich, im Gegensatz zu einem Protokoll, auf das Notwendigste beschränkt, aber so ist dieser Ausdruck hier nicht gemeint.

Wertvoller sind die Beobachtungen über die Form und stilistischen Eigentümlichkeiten der Streitgespräche. Bemerkenswert ist

da, daß die Antwort auf den Angriff gern als Gegenfrage oder Bildwort (oder beides zugleich) erfolgt. Diese Art zu disputieren ist »die typisch rabbinische«, und Bultmann, der nur einige Proben gibt, regt eine Vergleichung der rabbinischen mit den synoptischen Streitgesprächen an, um ihre Verwandtschaft in bezug auf Form und Stil festzustellen. Es besteht auch die Möglichkeit, daß »der literarische Stil des Gespräches erwachsen ist aus der Form der Frage und Antwort« (Bultmann S. 23). Ferner wirkt eine gewisse Tendenz, als Gegner Jesu stets die Pharisäer und Schriftgelehrten auftreten zu lassen, wie ein synoptischer Vergleich lehrt (aus den »τινές« werden »γραμματεῖς«, cf. S. 26 ebenda). Endlich spricht der Gedankengehalt dafür, daß diese Gespräche überwiegend in der palästinensischen Urgemeinde geformt sind. Alle diese Beobachtungen — besonders die Form des Disputs — sprechen dagegen, daß wir es hier mit Predigtparadigmen zu tun haben (S. 21). Dagegen ist es nicht nur rabbinische Art, Argumente der Debatte oder Aussprüche in bildhafte Form einer konkreten Szene zu kleiden, dergleichen kommt auch in der hellenistischen Literatur vor [1].

Es entspricht nur den oben kritisierten Ausführungen Bultmanns über die Entstehung der Streitgespräche, wenn er sagt: »Geht etwas von diesen Streitgesprächen auf Jesus selbst zurück, so ist es außer der allgemeinen geistigen Haltung (!) das entscheidende Wort« (S. 25 oben). Daraus wird gefolgert, »daß das primäre Element in den Streitgesprächen im allgemeinen das Herrenwort ist«. Nun gibt es aber auch unechte »Herrenworte«, und das sind »Schriftstellen, die als polemisch-apologetisches Material von der Gemeinde gesammelt sind und nun in Streitgesprächen fruchtbar gemacht werden« (Bultmann S. 25). Das mag vielfach zutreffen, jedoch muß man die Möglichkeit offen lassen, daß sich Jesus auch einmal eines at. Wortes bedient hat, um die Gegner mit der Autorität zu schlagen, die sie anerkennen mußten. Wer nicht nur auf das Herrenwort, sondern auch auf die Situation, der es entstammt, sieht, der wird eher solche Fälle zugeben können, als jemand, der einseitig vom Logion aus geht und es für sekundär erklärt, wenn es nicht Original ist. Eine »originale« Situation kann Jesus wohl zu einer nichtoriginalen

[1] E. Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 297 und 336, besonders S. 307 Anm. 1. Norden weist darauf hin, daß Transformationen von ῥήσεις in Erzählungen auch in den Evangelien vorkommen.

Antwort veranlaßt haben. Deshalb kann die Erzählung als ganze durchaus echt sein.

Endlich spricht Bultmann von einer »zeugenden Kraft des Streitgesprächs« und versteht darunter die Neigung der Gemeinde, ihre Herrenworte, Grundsätze und Anschauungen immer mehr in die Form des Streitgespräches zu kleiden. Als einziges Beispiel nennt er die Debatte mit den Sadduzäern über die Auferstehung (S. 25). Daß sie aber nicht als Beweis dienen kann, dürfte nach früher Gesagtem klar sein. Eher hätte Bultmann von solch einer zeugenden Kraft reden können, wenn er die Unterscheidung von einheitlichen und komponierten Streitgesprächen dabei herangezogen und gezeigt hätte, wie in der Gemeinde sekundäre nach echten gebildet wurden. Wenn man dagegen alle Streitgespräche als ideale Szenen ansieht, die die Gemeinde geschaffen hat, kann von einer Entwicklung, die in dem Ausdruck »zeugende Kraft« liegt, keine Rede sein. Daß es eine solche Entwicklung in der literarischen, d. h. schriftlichen Periode der Tradition gibt, lehrt ein synoptischer Vergleich; haben doch Matthäus und Lukas die Neigung, Geschichten in Streitgespräche umzuformen (cf. Bultmann S. 25 f., oben S. 88). Will man eine solche schon in der mündlichen Tradition annehmen, so muß es doch einige echte Vorlagen gegeben haben, nach denen man neue Stücke gebildet hat.

Thesen. Zusammenfassend läßt sich gegen die Analyse und Traditionsgeschichte der Streitgespräche folgendes einwenden:

1) Ihre Deutung darf nicht einseitig vom Logion aus erfolgen, sondern die Situation muß berücksichtigt werden.

2) Der Begriff »ideale Szene«, wie ihn Bultmann auffaßt, darf nicht auf alle Geschichten angewendet werden.

3) Die Annahme einer zeugenden Kraft des Streitgesprächs, sei es durch Neubildung oder durch Beeinflussung vorhandener Geschichten, setzt echte Vorlagen voraus.

4) Ebenso verlangt die Unterscheidung von primärer Bildung oder »einheitlicher Konzeption« und »sekundärer oder Gemeindebildung« eine verschiedene historische Bewertung.

5) Die Differenzen und Unebenheiten der Erzählung sind vielfach Entdeckungen des logisch denkenden Analytikers; der Erzähler hat sie nicht empfunden.

6) Deshalb muß man bei allen aus solcher Analyse gefolgerten Tendenzen prüfen, ob sie in der Tradition wirklich vorhanden

waren oder eine Erfindung des modernen Forschers sind, der seine Entdeckungen »der Gemeinde« zuschreibt.

7) Daraus folgt, wie schwer »Gesetze der Tradition« zu gewinnen sind, weil sie leicht auf Übertreibungen einzelner Beobachtungen beruhen. Dieser Gefahr ist Bultmann trotz gegenteiliger Versicherungen nicht entgangen.

8) Wie unsicher solche »Tendenz« ist, sagt Bultmann S. 25 Anm. 1. Sie ist nicht bewußte Absicht, sondern man soll darunter »die lockere Gesetzmäßigkeit der Fortpflanzung der Überlieferung« verstehen. Darunter kann man sich sehr viel oder sehr wenig denken. Wenn solche Tendenz »unbewußt« gewirkt hat, also der Gemeinde nicht bekannt war, wenn es sich um die »Fortpflanzung«, nicht um die Formbildung selbst handelt, so erhellt daraus, daß wir über die Entstehung der Form als solcher nichts sagen können, sie ist — wie andere Literaturen zeigen — einfach da. Eine der schaffenden Gemeinde unbewußte Gesetzmäßigkeit ist entweder ein Fündlein des modernen Gelehrten, dem sie durch seinen Scharfsinn bewußt wird, oder sie entspringt einer allgemein menschlichen Anlage, so daß sie nicht nur durch literarischen Vergleich, sondern auch durch psychologische Beobachtungen erklärt werden muß[1].

b) Die biographischen Apophthegmata.

Analyse. Wir würden nur bereits gemachte Beobachtungen wiederholen, wenn wir mehrere von den 20 Stücken, die Bultmann zu den biographischen Apophthegmen zählt, analysierend darstellen wollten. Hier gibt es wieder Geschichten, die aus einem Logion herausgesponnen, durch Erweiterung eines echten Kernstückes geworden, durch Anhängsel »idealisiert« oder endlich einheitlich konzipiert sind. Um der Anschaulichkeit Rechnung zu tragen, sollen zwei Beispiele kurz erläutert werden: Die Berufungserzählung Mc 1_{16-20} zerfällt in zwei Teile (v. 16—18 und 19—20), die Varianten desselben Motivs sind, als dritte Variante kommt 2_{14} hinzu. Es handelt sich nicht um Geschichtsberichte, sondern um »ideale Szenen«; einer alten Neigung folgend, möchte Bultmann die Berufung der Fischer aus der schon vorhandenen Metapher vom »Menschenfischer« ableiten (Bultmann S. 14), die schon früher vorhanden gewesen ist. Trotzdem soll diese nicht isoliert

1) Diese Bedenken gelten auch für die Schulgespräche, die — ob einheitlich konzipiert oder nicht — Szenen sind, die »die Gemeinde im Geiste Jesu gebildet hat«, und die insofern »historische Berichte« (!) sind. (S. 27, besonders S. 28 oben.)

kursiert haben, sondern »die Szene mit dem Worte Jesu könnte eine einheitliche Konzeption sein«. Wenn Bultmann bloß sagen wollte, wie er sich das gedacht hat! Wie kann denn eine einheitliche Konzeption vorliegen, wenn die Erzählung aus einer früher isolierten Metapher herausgesponnen ist? Die Einheitlichkeit besagt doch gerade, daß Wort und Situation genau zueinander passen. Wie soll Jesus denn dazu gekommen sein, dieses Bildwort zu gebrauchen, wenn es ihm die Situation nicht nahelegte? Es ist doch unnötig, es isoliert zu denken, wenn man es aus der Situation gut erklären kann. Soll man denn annehmen, der ursprüngliche Anlaß — denn einen Anlaß muß Jesus doch auf jeden Fall gehabt haben, dieses Wort zu sprechen — sei verloren gegangen und ein neuer dazu erfunden, wenn dieser neue als Anlaß völlig befriedigt? Sollen die Brüderpaare keine Fischer am See Genezaret gewesen sein? Soll Jesus sie dort nicht berufen haben, mit anderen Worten: soll man diese in ihrer Kürze glaubwürdigen historischen Erinnerungen für erfunden halten, nur um — koste es, was es wolle — die Erzählung aus der Metapher herausgesponnen zu denken? Hier ist es sicher besser, das Wort aus der Situation zu erklären und nicht umgekehrt zu verfahren

Endlich sei noch eine Geschichte kurz vorgeführt, die nach Bultmanns Meinung ein Musterbeispiel für die Entstehung aus einem Logion ist, die Verwerfung Jesu in Nazaret (Mc 6_{1-6}). Nach Wendlings Vorgang[1], der ein Papyruslogion heranzieht, das die Bildung dieser Erzählung veranlaßt habe, nimmt Bultmann an, der Spruch

οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ
οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν

sei primär. Seine erste Hälfte sei zum Logion Mc 6_4 verwertet, die zweite dagegen in Erzählung umgesetzt (6_5). Jedenfalls ein einzigartiger Fall. Der Doppelspruch könne kaum aus Mc 6_{1-6} entsprungen sein. Aber wie ist es möglich, daß dieser Spruch die vv. 1—3, die einen alten geschichtlichen Eindruck machen, aus sich herausspinnt? Bultmann schweigt über diese Verse, würde sie aber vermutlich wie Wendling erklären, der v. 1—2 auf Mc $1_{21\text{ f. u. }27}$, v. 3 auf Mc $3_{31\text{ ff.}}$ zurückführen will, so daß die Erzählung aus drei Vorlagen zusammengestückt ist, die allein in v. 3 (Namen der Verwandten) eine historische Erinnerung enthält. Das Auftreten in Nazaret wäre aus dem Spruch geschlossen — die

[1] E. Wendling, Die Entstehung des Markusevangeliums, 1908, S. 52—56.

Stadt war ja Jesu πατρίς — aber weshalb ist man da nicht, wie die spätere Tradition, auf Bethlehem verfallen? Woher nimmt man die Namen der Verwandten? Da wäre es doch schon einfacher, die vv. 1—3 für alt zu halten und v. 4 mit καὶ ἔλεγεν einen Anhang beginnen zu lassen. Weshalb soll aber Jülichers Erklärung nicht ebensogut möglich sein, daß das zweite Glied des Logions später hinzugewachsen ist?[1] Bultmann zeigt, wie wir sehen werden, sonst gern, daß aus eingliederigen Logien durch Zuwachs zweigliederige werden. Warum soll das hier nicht der Fall sein? Muß man überhaupt diese Geschichte mit dem Logion in Verbindung bringen, so kann sich doch Jesus eines solchen bedient haben, das vielleicht Sprichwort war und ihm durch sein Erlebnis nahegelegt wurde. Es ist nicht unbedingt zwingend, die Erzählung vom Logion her entstanden zu denken; Wendling gibt zu, daß er lediglich nach stilkritischen Momenten untersuche (Entstehung des Markusevangeliums S. 53), aber der Historiker hat hier ein Wort mitzureden, zumal wenn es sich um eine »biographische« Erzählung handelt.

Wie steht es überhaupt mit den als biographisch bezeichneten Apophthegmen? Wenn man die unter diesem Titel analysierten 20 Stücke ansieht, so macht man die merkwürdige Entdeckung, daß 14 von ihnen als ideale Szenen bezeichnet werden, und zwar

Mc 1 16–20 und 2, 14 3 20 f. 31–35 10 13–16 (doch nicht sicher), 12 41–44 11 15–19 7 24–31 Mt 17 24–29 (doch nicht sicher) 8 5–13 Lc 9 57–62 11 27–28 10 38–42 17 11–19 19 1–10 39–40.

Scheidet man die beiden unsicheren aus, so sind es 12 »ideale Szenen«. Da Mc 13 1–2 und Lc 19 41–44 nicht genau bestimmt sind, so hätten wir vier unsichere Apophthegmen. Dieser weit überwiegenden Zahl stehen drei biographische gegenüber: Mc 14 3–9 Lc 13 31–33 und 23 27–31[2]. Das 20. Stück ist Mc 6 1–6, das Bultmann nicht näher bestimmt. Es ergibt sich also folgende Tabelle:

20 biographische Apophthegmen, davon
3 „ „ »im engeren Sinne«[2],
5 unbestimmte,
12 »ideale Szenen«.

[1] Gleichnisreden II S. 173. Solches Wachsen von Sprüchen kennt Bultmann sonst auch (vgl. seine Analyse der Logien).

[2] Im Gegensatz zur Analyse S. 19 rechnet Bultmann diese Geschichte auf S. 29 nicht zu den im engeren Sinne biographischen Szenen, sondern zu denen, die einen Moment des Lebens Jesu zur Unterbringung einer Weissagung benutzen. Dann gibt es nur zwei biographische Szenen.

Fünf dieser Geschichten sind einheitlich konzipiert, die übrigen haben eine mehr oder weniger komplizierte Entstehungsgeschichte.

Traditionsgeschichte. Was nun die Geschichte der Tradition betrifft, so gilt hier Ähnliches wie bei den Streitgesprächen. Auch die biographischen Apophthegmen haben ihre Parallelen in der rabbinischen Tradition, sie haben zum größten Teil ihre Form in der palästinensischen Urgemeinde erhalten (Bultmann S. 30–32) und sich — hierin gibt Bultmann Dibelius recht — am besten als Paradigmen für die Predigt geeignet, dienten sie doch »der lebendigen Vergegenwärtigung des Meisters« und »zu Trost und Mahnung der hoffenden Gemeinde«. Kann man das nur von diesen 20 Stücken sagen? Sollten sich nicht manche von den Streitgesprächen, manche von den Wundergeschichten und Geschichtserzählungen, die Bultmann als eine besondere Gruppe betrachtet, ebensogut zur lebendigen Vergegenwärtigung des Meisters geeignet haben? Wenn man diese Forderung an eine Geschichte stellt, um sie als Predigtbeispiel benutzen zu können, so ist der Kreis wirklich nicht auf die biographischen Apophthegmen beschränkt, zumal wenn man auf die Herausstellung stilistischer Kriterien, die dafür sprechen könnten, verzichtet. Darin ging Dibelius doch weiter. Wenn man sich den Herrn vergegenwärtigen will, geschieht das mittels idealer Szenen? Sollte man da nicht bestrebt gewesen sein, treue geschichtliche Erinnerungen zu bieten? Wenn man von den 20 hier in Betracht kommenden Stücken $^3/_5$ als ideale Szene bezeichnen muß, so ist diese »lebendige Vergegenwärtigung« eine Selbsttäuschung der Gemeinde — oder eine Inkonsequenz des modernen Forschers.

Damit kommen wir auf eine Unklarheit in der Terminologie bei Bultmann. Wie kann man, so wird sich jeder Leser im ersten Augenblick fragen, diese Stoffgruppe als biographische Apophthegmen bezeichnen, wenn $^1/_{10}$, nämlich ganze 2 von 20 (cf. S. 102 Anm. 2), »biographische Szenen im engeren oder eigentlichen Sinne« sind? In welchem Verhältnis steht denn die »ideale« Szene zur »biographischen«? Hier muß man bedenken, daß beide Termini nicht in einem historisch begründeten Gegensatz stehen, so daß die ideale Szene eine erfundene, die biographische eine echte wäre, beide Begriffe sind rein literarisch zu werten. Biographische Szenen sind solche, deren Logion nicht einer Frage, sondern einer Situation aus dem Leben entspringt. Ob dieser

Anlaß historisch oder erdacht ist, spielt keine Rolle. Nun sind — wohl gemerkt bei den biographischen Apophthegmen, bei den Streitgesprächen lag die Sache anders — ideale Szenen solche, die entweder »in einer bildhaften Szene eine Wahrheit zum Ausdruck bringen, die über die Situation übergreift, so daß sie symbolischen Charakter erhält« (Bultmann S. 29), oder aber »aus dem Mißverhältnis zwischen dem Anlaß und dem Pathos der Aussage« hervorgehen. Beide Male handelt es sich nicht um eine historische Wiedergabe einer Begebenheit, sondern — sofern eine solche in der Szene verwertet ist — irgendwie um eine Entstellung zum Symbolischen oder einen Kontrast zwischen dem »Anlaß« und der folgenden Aussage. Um das zu illustrieren, seien folgende Fälle genannt: Die Jüngerberufung (Mc 1_{16-20}) ist eine »ideale Szene« in ersterem Sinne; denn was hier als sofortige Wirkung der Aufforderung Jesu dargestellt wird, ist in Wirklichkeit das Ergebnis einer längeren Entwicklung gewesen. Die Jünger sind Jesus nach einer Zeit gegenseitigen Sichkennenlernens erst nachgefolgt, der Effekt dieser Entwicklung, die Nachfolge, wird in diesen Szenen »symbolisiert«. Man stellt sie sich als ein »Hinterhergehen« vor. Die Tempelreinigung (Mc 11_{15-19}) ist eine ideale Szene in dem zweiten Sinne. Die erzählte Handlung mag geschichtlich sein; durch das angefügte Wort (v. 17) wird die Szene zur idealen. Hier muß man fragen, ob das Wort angefügt ist, oder ob nicht Jesus sein Vorgehen damit begründet hat[1]; dann ist die ganze Erzählung so geschichtlich wie möglich. Wie konnte Jesus wissen, so fragt Bultmann, was die arme Witwe gegeben hatte oder gar, daß es ihre ganze Habe war? Diese Geschichte ist eine »ideale Szene«. Ob aber zwischen dem Anlaß und dem Pathos der Aussage ein Mißverhältnis besteht, das anzunehmen ist Geschmackssache. Weil ein solches z. B. Lc 9_{57-62} Mc 3_{31-35} und 10_{13-16} nach Bultmanns Meinung vorliegt, handelt es sich in diesen Fällen um »ideale Szenen«. Wer das — vor allem für Mc $3_{31\,ff.}$ — nicht findet, wird annehmen, daß hier glaubwürdige Berichte vorliegen. Damit ist schon angedeutet, daß man bei eingehender Nachprüfung die Zahl der idealen Szenen zugunsten der biographischen verringern müßte.

[1] Sollte das Pathos der Handlung nicht zu dem der Aussage stimmen? Meines Erachtens drücken Handlung und Wort die gleiche Stimmung Jesu aus. Solche Gegensätze herauszufinden ist subjektive Veranlagung, daraus weitgehende Folgerungen für die Echtheit zu ziehen, erscheint mir bedenklich.

Wie steht es nun mit dem Terminus »biographische Szene«? Wir sagten eben, daß Bultmann ihn literarisch auffassen will. Solche Szene ist einheitlich, es besteht kein Mißverhältnis, da das Logion der einzigartigen Situation entspringt. Damit ist nicht bewiesen, daß diese Situation nicht erfunden sein könnte, man kann nur die Einheitlichkeit der Konzeption nicht bestreiten. Ein Skeptiker wie Bultmann würde also sagen müssen: Die Szene ist so gut erfunden, daß man keine Risse merkt, die Einheitlichkeit spricht nicht für historische Glaubwürdigkeit. Wir sahen das ja eben bei der Tempelaustreibung, die Szene, wie sie vorliegt, ist eine ideale. Wenn man aber das Logion abtrennt, so ist die Situation nicht historisch, sondern »wahrscheinlich«. Damit stehen wir vor demselben Dilemma wie bei den Streitgesprächen. Auch dort verhinderte »einheitliche Konzeption« nicht, eine Geschichte als »ideale Szene« zu bezeichnen (cf. S. 101). Ebenso hier. Mag die Einzigartigkeit der Situation noch so echt anmuten, es geht nichts über die Phantasie, sie ist noch einzigartiger. Nun scheint dieses Urteil unberechtigt zu sein; denn Bultmann kennt ja, wie wir sahen, zwei Geschichten, »deren Sinn wirklich (!) in der einzigartigen Situation beschränkt liegt und die deshalb im eigentlichen Sinne (!) biographischen Charakter haben« (S. 29 Zeile 18—20). Hier bedeutet also »biographisches Apophthegma« eine Erzählung, deren Pointe die Folge einer wirklichen historischen Begebenheit ist. Was will jedoch diese kleine Konzession besagen, wenn es S. 30 heißt: »ein biographisches Apophthegma ist eben seiner Art nach kein historischer Bericht, für Jesus so wenig wie für irgendeine andere Persönlichkeit der Geschichte«. Es kommt eben darauf an, welche Anforderungen man an einen historischen Bericht stellt. Soll er aussehen wie ein Gerichtsprotokoll oder eine Beweisaufnahme, die haarklein jede Belanglosigkeit verzeichnet, dann steht im ganzen NT — ja in unseren meisten anderen Geschichtsquellen — kein historischer Bericht. Ist man aber der Meinung, ein Bericht sei historisch, der das Wesentliche berichtet, so wird man deren viele anerkennen.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse, daß Bultmann bei Aufzählung der Rabbinengeschichte von Anekdoten spricht. Das wäre in der Tat die richtige Bezeichnung für Geschichten, die ein erborgtes biographisches Gewand tragen. Die meisten dieser biographischen Apophthegmen wären also »Anekdoten aus dem Leben Jesu«, wie sie sich um jede große Per-

sönlichkeit ranken. Man hat die Hörer in der Predigt mit Anekdoten ergötzt, man hat sich mit Anekdoten den Meister vergegenwärtigt. Daher die Unklarheit, von biographischen Apophthegmen und biographischen Szenen »im engeren Sinne« zu reden, die man als rein literarisch eingestellter Mensch so bezeichnen mag, aber nicht als Historiker, der nun Bultmann gar nicht ist; denn er behält ja keinen historischen Stoff mehr übrig. Das sei noch mit zwei Äußerungen aus dem Abschnitt »Form und Geschichte der Apophthegmata überhaupt« belegt. »Da sichtlich bestimmte Ortsangaben dem Stil des Apophthegmas nicht entsprechen, legt sich von vornherein das Urteil nahe, daß alle diese Angaben sekundär zugewachsen sind« (S. 35). »Dem primären Apophthegma entspricht es, daß der Anlaß zu Jesu Äußerungen an ihn herangebracht wird. . . . Es ist ein Zeichen sekundärer Bildung, wenn Jesus selbst die Initiative ergreift« (S. 36, cf. dazu die Frage nach der Echtheit der Personen S. 37 f.).

Wo soll Jesus denn geweilt haben, wenn man aus 44 Geschichten die Ortsnamen entfernen muß, weil es der Stil so verlangt? Was soll denn Jesus noch von sich aus getan haben, wenn seine Initiative um des Stiles willen sekundär ist? Man sieht, wohin die konsequente literarische Betrachtungsweise führt, die Bultmann als erstes Erfordernis bezeichnete. Der Historiker wird hier Anlaß haben, Einwände zu erheben und die Methode in ihre Schranken zurückzuweisen. Die Ergebnisse könnten wesentlich günstiger sein, wenn Bultmann nicht eine »eherne Skepsis in historischen Dingen an den Tag legte«. Insofern muß das Urteil über die Grundzüge der Methode (S. 83, These 2) abgeändert werden. Sie hat zwar keine historische Konstruktion im Ansatz, an deren Stelle tritt aber die persönliche skeptische Geschichtsbeurteilung Bultmanns, die die Darstellung entscheidend beeinflußt und ebenso die Ergebnisse. Ob sich diese Skepsis auch bei der Darstellung der anderen Stoffe geltend macht?

§ 3. Die Herrenworte.

Einteilung. In der Einleitung seines Buches hat Bultmann darauf aufmerksam gemacht, daß sich seine Arbeit von der Dibeliusschen Untersuchung durch den Umfang der Aufgabe unterscheidet, vor allem durch die Untersuchung des Redestoffes. Diese bildet den umfangreichsten und unübersichtlichsten Teil des Buches. Der Mangel an Übersichtlichkeit beruht einmal auf

der Fülle des Stoffes, sodann auf seiner Zerlegung in besondere Gruppen, die es nötig erscheinen lassen, daß ein Herrenwort an den verschiedensten Stellen kurz behandelt wird. Bultmann hat seine Ergebnisse in eine Art lexikalische Übersicht zusammengedrängt. Wir müssen den Aufbau dieses Abschnittes zunächst kurz skizzieren.

Die Herrenworte gliedern sich in drei große Gruppen nach ihrem sachlichen Inhalt: 1) Logien im engeren Sinne, Weisheitssprüche, 2) prophetische und apokalyptische Worte, 3) Gesetzesworte und Gemeinderegeln. Daran schließt Bultmann 4) Ich-Worte und als weitere selbständige Gruppe: 5) die Gleichnisse. Es ist hier der Versuch gemacht, den Redestoff unter dem Gesichtspunkt der Form zu scheiden, die meistens eine dem sachlichen Inhalt entsprechende ist. Unter diesen Gruppen sind alle Worte Jesu behandelt, die irgendwie selbständige Existenz gehabt haben können. Wir begegnen hier angehängten Sprüchen von Apophthegmen, die bei deren Analyse abgesondert wurden, ja selbst Pointen solcher Geschichten, sofern sie ursprünglich isoliert existierten. Es kommt auch vor, daß uns ein Logion in verschiedenen Gruppen begegnet, ein Beweis dafür, daß diese Art der Stoffeinteilung nicht streng durchführbar ist. Jeder Teil bietet neben der Analyse eine Geschichte der Tradition. Die Methode der Darstellung ist also dieselbe wie bei den Apophthegmen. Die Fülle des in diesem Abschnitt behandelten Stoffes veranschauliche eine Übersicht. Gruppe 2 umfaßt 24 prophetische Worte, 8 Mahnworte und 13 Worte apokalyptischer Weissagung (Summa 45), Gruppe 3 36 Gesetzesworte und Gemeinderegeln, 30 Ich-Worte, während Gruppe 5 zerfällt in 17 Gleichnisse, 21 Bildworte, 15 Parabeln und 5 Beispielerzählungen. Das sind alles in allem 169 Stücke ohne die Logien, deren Zahl bei der Atomisierung des Stoffes nicht festzustellen ist. Wie sehr der Stoff zerrissen wird, zeige ein Beispiel: Der Anhang Mc 2_{17} zerfällt in zwei Teile: v. 17 a (die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken) begegnet uns unter den Logien (S. 42) und unter den Bildworten (S. 103), v. 17 b dagegen (Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder) unter den Ich-Worten (S. 93). Der gesamte Redestoff wird also in die kleinsten Einheiten zerlegt, die möglich sind. Ob diese Zerlegung, die gewissen formalen Prinzipien entspringt, nicht über das Ziel hinausschießt und zu Gebilden kommt, deren isolierte Existenz kaum vorzustellen ist,

muß man häufig fragen. Daß uns Herrenworte in Redekompositionen überliefert sind, ist eine anerkannte Tatsache, dagegen wird sich nicht immer klar entscheiden lassen, in welche Teile man solche Gebilde zerlegen darf. Es ist ferner zu bedenken, daß die Quelle Q als Überlieferung der Reden Jesu in ziemlich deutlichen Umrissen erarbeitet ist, wenn eine genaue Abgrenzung auch nie gelingen wird. Wenn Bultmann nun aber zahlreiche Logien, die Markus mit Apophthegmen vereint, darbietet, dem Redestoff zuweist, so muß eine Verschiebung des Verhältnisses von Erzählungsstoff und Redestoff eintreten. Man kann nicht mehr Q als »die Redequelle« bezeichnen, wenn Markus bereits zahlreiche Logien aufgenommen und untergebracht hat, sondern sie wird höchstens — wenn man die Tradition des Redestoffes als solchen isoliert betrachtet — noch als Schicht einer sich entwickelnden Stoffmasse, nicht mehr als abgeschlossene Quelle zu gelten haben. Daß damit das Verhältnis von Markus zu Q wieder Problem wird, ist keine Frage. Wie weit die traditionsgeschichtliche Betrachtung, die die Stoffe nach Formen gesondert sich entwickeln läßt, noch mit festen Quellen rechnen kann, ist eine Frage, die Bultmann wenig beschäftigt, die aber hier schon aufgeworfen sei, ehe wir zur abschließenden Betrachtung der Konsequenzen dieser neuen Methode kommen (vgl. die ähnlichen Ausführungen S. 50/51). Wieder — wie bei den Apophthegmen — wird es wichtig sein, festzustellen, wie Bultmann die einzelnen Formgruppen historisch bewertet und welche Tendenzen der Tradition er entdeckt.

Die Logien. Am schwierigsten hat sich bisher die Einteilung der Logien erwiesen, während bei den Gleichnissen durch Jülichers grundlegendes Werk Klarheit geschaffen ist. Bultmann versucht durch die Unterscheidung von »ornamentalen und konstitutiven Motiven« eine neue Einteilung der Logien, die man als gelungen bezeichnen muß, weil hiermit eine Abgrenzung der Form und des Ausdrucks möglich ist. Die ornamentalen Motive (Vergleich, Paradoxie, Hyperbel, Parallelismus membrorum etc.) beziehen sich auf die dichterische Einkleidung des Gedankens, die konstitutiven dagegen auf die Form, die mit der logischen Satzform gegeben ist. Solcher logischen Grundformen gibt es drei, nämlich 1) Grundsätze (Form der Aussage), 2) Mahnworte (Imperativ) 3) Fragen. Sie können mit den verschiedensten Ornamenten verbunden sein (z. B. Grundsatz mit Parallelismus membrorum und Metapher). Die Grundsätze zerlegt Bultmann abermals

in Unterteile: sachlich formulierte (z. B. Mt 6_{34b}), persönlich formulierte (z. B. Lc 10_{7b}), Makarismen Lc 11_{28}) und Folgerungen a majore ad minus (Lc 12_{6-7a}). Wie wenig ergiebig diese Scheidung ist, zeigen die Makarismen. Bultmann nennt nämlich nur einen, weil er die anderen zu den Prophetenworten rechnet. Ebenso steht es mit den Folgerungen a majore ad minus (cf. S. 43/44 bei Bultmann), die er meist unter der Überschrift: Größere Kompositionen (S. 46f.) als vierten Abschnitt neben den oben genannten drei Grundformen bringt. Daraus erhellt schon zur Genüge, daß diese kunstvolle Einteilung bis ins Kleinste am Stoff nicht durchführbar ist[1]. Wertvoll sind aber die Proben aus at. Sprüchen, die Bultmann nach seinem Schema gewählt und geordnet hat (S. 39f.), und seine Behauptung wird richtig sein, daß sich in der Sprichwortliteratur aller Völker ähnliche Beispiele aufweisen lassen. Aber so interessant solche formale Analogien auch sein mögen — sie zeigen die Verwandtschaft des menschlichen Geistes und eine gewisse dichterische Anlage, die zu denselben Ausdrucksformen greift — für die Beurteilung der Sprüche Jesu werfen sie wenig ab. Höchstens die Sprüche des AT und der Rabbinen sind als Vergleichsobjekte interessant, um die Frage gegenseitiger Abhängigkeit oder Beeinflussung zu klären. Ebensowenig förderlich dürften die »Ornamente« und Formen sein, die der moderne Forscher ermittelt, wenn sie etwas ganz Unpersönliches darstellen. Es wird wenig darauf ankommen, zu wissen, daß Jesus »einen sachlich formulierten Grundsatz mit Parallelismus membrorum und Verwendung von Bildern« gesprochen hat und sich damit einer Formenkombination bediente, die in der Spruchliteratur häufig vorkommt, deren Schöpfer er also nicht ist. Viel wichtiger ist die Feststellung des Inhaltes und des Sinnes sowie die Entscheidung der Echtheit und Unechtheit. Es kann uns nicht einfallen, hier alle möglichen Beispiele lediglich um der Form willen vorzuführen, der Anschauung halber mögen folgende für viele stehen:

[1] Die Formen der Worte Jesu hat bereits Joh. Weiß einer Betrachtung unterzogen (RGG. III, Literaturgesch. d. NT Sp. 2176ff.). Er leitet die Sprüche aus einer Grundform ab, dem Parallelismus membrorum. Dieser machte sie literaturfähig und half sie konservieren, er war auch der reichsten Ausbildung und Abwandlung fähig. Die »ornamentalen Motive« Bultmanns heißen bei Weiß »dichterische Elemente«; er kennt sie auch. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Bultmann den Parallelismus zu den Ornamenten rechnet, während ihn Weiß als einzige konstitutive Form bezeichnet, und dafür drei Grundformen, die aus den Satzarten hervorgehen, hat.

Mt 5_{14b} οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη. Dieses Wort ist ein sachlich formulierter Grundsatz (Bultmann S. 41), und zwar ein eingliederiges Maschal (S. 47), ein Bildwort, das seinen Sinn durch den Zusammenhang erhält (S. 103). Es ist vermutlich ein profanes Wort (S. 62); sein Ursprung ist unbestimmt.

Wir entnehmen weiter der Fülle von Stoff als zweites Beispiel ein Wort, das mit einem Apophthegma verbunden ist: Mc 2_{27} τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον (28) ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Darüber läßt sich nun bei Bultmann — wenn wir ungefähr seiner Seitenzahl nachgehen — folgendes ermitteln:

1) Dieses Wort ist mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς — also mit einer Aufreihungsformel — an die Geschichte vom Ährenraufen angefügt, war also ursprünglich isoliert. v. 27 (den Matthäus und Lukas nicht haben) gehörte zum ursprünglichen Markustext (S. 7);

2) es ist ein persönlich formulierter Grundsatz (S. 42);

3) ein zweigliederiges Maschal (S. 48);

4) v. 28, der eine Folgerung aus v. 27 zieht, hat mit v. 27 zusammen existiert (S. 49);

5) es gibt ein ähnliches Rabbinenwort (S. 65);

6) Jesus hat es benutzt (S. 63);

7) es gilt vorsichtig zu sein in der Beurteilung der Echtheit (S. 89);

8) das Wort ist ein Gesetzeswort (S. 79);

9) es wird durch eine von Markus gern benutzte Formel eingeleitet (S. 195),

10) und ist von ihm in den Erzählungsstoff eingefügt (S. 200)[1].

Nach dieser Übersicht handelt es sich um ein Logion, das Markus in seinem Evangelium unterbrachte (No. 1. 9 und 10). Wenn es von Anfang an einheitlich war, so ist doch auffällig, daß Matthäus und Lukas den v. 27 ausgelassen haben. Es mag zutreffen, was Wellhausen sagt[2], die Tendenz gehe dahin, »das lockere Gefüge fester zu verbinden«, aber dann ist sie nur bei Matthäus als gelungen zu bezeichnen; denn bei Lukas (6, 5) ist das καὶ ἔλεγεν

[1] Die im Register noch genannten Seiten 55, 81 und 108 stimmen nicht. S. 55 und 108 passen zu Mc 3_{27}; anscheinend liegt hier eine Verwechslung vor; das dem Vorwort folgende Stellenregister ermöglicht allein eine leidliche Übersicht über die Entwicklung eines Einzelwortes.

[2] Das Evangelium Marci, Berlin 1903, S. 22.

αὐτοῖς stehen geblieben und die Naht noch sichtbar, die Matthäus vollständig beseitigt hat (12_8). Ebenso ist bei Lukas das καὶ vor τοῦ σαββάτου verdächtig, das Matthäus getilgt hat. Bei dem Verschmelzungsversuch ist also Lukas nicht so radikal vorgegangen wie Matthäus. Man wird fragen, wie beide dazu gekommen sind, ein Logion so zu verkürzen. Vermutlich wollten sie die Handlungsfreiheit am Sabbat nicht allen Menschen, sondern nur dem Messias zugestehen. Immerhin bleibt es auffallend, daß beide, die doch unabhängig voneinander gearbeitet haben, den Markustext veränderten. Welche Konsequenzen diese formgeschichtliche Betrachtung für die Menschensohnfrage haben muß, wenn man diesen Spruch isoliert denkt, darüber sagt Bultmann nichts. Wir werden aber bei Albertz noch davon hören. Ferner ist zu bemerken, daß dieses Logion nicht der Quelle Q zugerechnet wird (cf. Harnack), die man ja aus Matthäus und Lukas gewinnt. Gelingt es, durch die formgeschichtliche Analyse nachzuweisen, daß Markus zahlreiche isolierte Logien untergebracht hat, die Matthäus und Lukas an der Stelle stehen ließen oder gar doppelt haben, indem sie einmal Markus, das andere Mal Q folgen, so wird die Frage nach dem Verhältnis von Markus und Q, wie auf S. 108 schon angedeutet, in der Tat wieder brennend. Ihr widmet Bultmann nicht die gebührende Beachtung; bei der Zerschlagung des Stoffes ist eine Betrachtung von Quellenschriften ja überhaupt nicht möglich. Aber es muß doch möglich sein, bei grundsätzlicher Beibehaltung der Methode von der Stoffeinheit und nicht vom Stoffatom auszugehen. Die Geschichte der Tradition würde bei diesem Verfahren wesentlich deutlicher werden. Eine solche Betrachtung dürfte sich freilich nicht auf einzelne herausgegriffene Stücke beschränken, sondern müßte sich auf die gesamte Quelle Q erstrecken.

Form und Geschichte. Die erste Tendenz, die Bultmann bei der Traditionsgeschichte beobachtet, ist die, daß die Überlieferung zur Kombination ähnlicher Logien neige. Eine Nachprüfung solcher Fälle kann hier nicht erfolgen, da sie sonst sich zu einer besonderen Untersuchung auswachsen und den Rahmen dieser Darstellung überschreiten würde (Beispiele bei Bultmann S. 48 f.). Bemerkenswert ist jedenfalls, daß uns eine Analyse weit hinter die Quelle Q zurückführen kann, wenn sie in Q vereinte Stücke als Konglomerate erweist (z. B. Mt 5_{39b-42} = Lc $6_{29\,f.}$). Wie weit eine solche Auflösung der in Q schon verhältnismäßig

kleinen Einheiten (besonders wenn man die Fassung bei Lukas heranzieht) gehen kann, läßt sich nicht sagen. Bultmann endet bei halben Versen, so daß man von »Reden« Jesu mit dem besten Willen nicht mehr sprechen kann. Man muß sich doch ernstlich fragen, ob man kleinere Abschnitte, die eine Gedankeneinheit bilden, aus formalen Gründen weiter zerschlagen darf, wenn nicht die Parallelüberlieferung infolge anderer Zusammenordnung dazu einen Anlaß bietet. Ein solcher Fall ist z. B. Mt 6_{19-21} = Lc $12_{33\,f.}$ Die Komposition sieht meines Erachtens durchaus einheitlich aus. Trotzdem will Bultmann annehmen, daß der letzte Vers Mt 6_{21} = Lc 12_{34} ursprünglich eine freie Gnome gewesen sei, wobei er allerdings das γάρ ausstreicht. Er gibt freilich selbst zu, es handele sich in einigen Fällen um bloße Möglichkeiten. Man darf die »Tendenz« nicht zu einem »Gesetz« machen.

Eine weitere Tendenz ist die der Neubildung von Logien. Z. B. ist in Mc 9_{43-47} der v. 45 eine Weiterbildung des doppelteiligen Bildes, wie es Mt $5_{29\,f.}$ steht. Hier hätte also der spätere Matthäus die ursprüngliche Fassung. Der Salzspruch (Mc 9_{50}) dagegen hat in Q eine Erweiterung erfahren (Mt 5_{13}). Allerdings liegt auch die Möglichkeit vor, daß Markus ihn gekürzt hat. Und damit stehen wir vor einer Schwierigkeit, die einfach unlösbar genannt werden muß. Wer die Reihenfolge Markus-Matthäus-Lukas festhält, wird erklären müssen, wie es kommt, daß Markus gegenüber Matthäus und Lukas (= Q) eine spätere Fassung bietet. Das radikale Mittel ist in solchem Falle die Annahme einer Kürzung durch die Späteren oder, wie eben im zweiten Falle, durch den Älteren. Wenn man den Gedanken einer Entwicklung ins Auge faßt, und diese bei den kleinen Sprucheinheiten mit Erfolg nachweisen kann, so beginnen die Schwierigkeiten, wenn man diese Ergebnisse, die bald zugunsten des Markus, bald zugunsten des Matthäus oder Lukas sprechen, mit der Zweiquellentheorie verbinden soll. Das bunte Bild will sich einfach nicht auf eine Fläche bringen lassen, die man Q nennt. Man kann sich da nur helfen, wenn man von einer »Schicht Q« redet, die man sich entwicklungsfähig denkt. Daß eine Tendenz zur Weiterbildung von Logien besteht, ist kein Zweifel, aber wie sich diese mit der Quellentheorie vereinigen läßt, ist oft nicht leicht zu sagen. Solche Umgestaltungen sind manchmal auch durch die Einfügung in einen bestimmten Zusammenhang und durch sprachliche Glättung des betreffenden Schriftstellers zu erklären (Bultmann S. 54 ff.).

Dieser Zusammenhang rückt solch ein Wort in eine neue Beleuchtung.

Endlich ist die Echtheitsfrage sehr wesentlich. Es gibt Sprüche, die ursprünglich einen profanen Charakter hatten, meint Bultmann (Beispiele bei ihm S. 61 f.) und die durch die Tradition in die Reihe der Herrenworte aufgenommen sind. Dafür läßt sich ein Beweis führen durch Beibringung von Parallelen aus der jüdischen Literatur (S. 64 f. ebenda). Bultmann will keineswegs behaupten, daß diese Parallelen die Quelle für Jesu-Logien seien, sondern damit nur einen Zusammenhang zwischen der Denk- und Sprechweise Jesu und der der jüdischen Weisheit feststellen[1].

Nun ist ein Vergleich lehrreich mit einem ähnlichen Versuch, den Dalman angestellt hat. Er druckt in seinem neuesten Buch (Jesus — Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, Auf dem Berge, Beim Passahmahl, Am Kreuz. Leipzig 1922) in einem Anhang jüdische Sprichwörter und Tendenzen ab, die er ähnlichen Aussprüchen Jesu gegenüberstellt. Seine Sammlung ist ungleich reicher als die von Bultmann, obwohl sie auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt. Dalman ist ebenso wie Bultmann der Meinung, daß Jesus zahlreiche volkstümliche Sentenzen übernommen hat, um mit ihnen, da sie den Hörern vertraut waren, die Beweiskraft seiner Worte zu stärken. Nun gibt es gegen die Vergleichung rabbinischer Worte mit solchen Jesu einen gewichtigen Einwand: die Chronologie. Die Worte der Rabbinen stammen fast ausnahmslos aus späterer Zeit (II—IV Jh), so daß eine Abhängigkeit Jesu von ihnen nicht in Frage kommt, wenn man nicht geltend macht, daß die späte schriftliche Aufzeichnung der Rabbinenworte nicht gegen ein höheres Alter spreche. Denn gerade auf dem Gebiet der rabbinischen Gelehrsamkeit herrscht

1) Die Frage, ob Jesu Logien der rabbinischen Spruchweisheit entlehnt seien, ist früher viel debattiert worden. An Literatur sei genannt: Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878. Ferner: Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1905 (dort S. 1 und 2 eine Literaturübersicht von Lightfoot an bis zu den neueren Streitschriften jüdischer Gelehrter; Bischoff setzt sich eingehend mit Wünsche auseinander und will ihm gegenüber Jesu Unabhängigkeit vom Rabbinentum dartun). Während Dalman gegen einen Vergleich nichts einwendet, weil Jesu Originalität doch in der Art der Verwendung bestände (s. o.), hat sich Greßmann in einem Artikel, Hellenistisches oder rabbinisches Judentum? (Theol. Blätter 1923 Heft 6 Sp. 146 oben) aus chronologischen und sachlichen Bedenken gegen eine Orientierung nach dem rabbinischen Judentum ausgesprochen, ohne den Wert des neuen Strackschen Kommentars zu bestreiten.

eine zähe und wortgetreue mündliche Tradition. Auch Dalman schlägt diese chronologischen Unterschiede nicht hoch an (S. 200 seines Buches); er nimmt an, daß die Worte »im Munde späterer Lehrer erscheinen«, aber in Wirklichkeit wesentlich älter sind. Man geht der Schwierigkeit aus dem Wege, wenn man Jesu Logien und die der Rabbinen auf eine vor beiden existierende volkstümliche Spruchweisheit zurückführt, die hier in verschiedener Weise Verwendung gefunden hat. Denn dagegen verwahrt sich auch Dalman, daß man aus bloßer Gegenüberstellung ähnlicher Worte irgendwelche Schlüsse ziehe. Selbst wenn Jesus ein volkstümliches Sprichwort benutzt, so ist ihm die Art der Verwendung und der Sinn, den er ihm im Zusammenhang verleiht, eigentümlich, und das ist das Wesentliche (Dalman S. 200 ff.). So kann Dalman nun freilich argumentieren, der gegen Jesu Reden keine erheblichen kritischen Bedenken hat, und zu jenen Leuten gehört, die durch die Versuche, Jesu Worte in seine Muttersprache zurückzuübersetzen, ihre Originalität dartun und der Annahme eines »hellenistischen Einflusses« einen Riegel vorschieben wollen. Anders liegt dagegen die Sache für einen kritischen Forscher. Wie kann er sagen, daß die Verwendung im Zusammenhang Jesu Eigentum sei, wenn er feststellen muß, daß dieser erst ein Produkt der Tradition ist? Wie steht es denn, wenn ein solches Wort in verschiedenem Zusammenhang berichtet wird? Wenn man nicht einem vor dem anderen den Vorzug geben will, so bleibt doch nur der von Bultmann gefundene Ausweg, daß diese profanen Worte in die Tradition eingedrungen sind, und man versteht das Geständnis: Noch prekärer ist es, wenn man sich vorzustellen versucht, welche der Logien Jesus sich gelegentlich aus der profanen Weisheit angeeignet haben könnte (Bultm. S. 63 oben). Der Schild, hinter dem Dalman Deckung sucht, ist also auch zerhauen. Sind zahlreiche Logien profan, ist ihr Zusammenhang sekundär, so scheiden sie für die Verwendung Jesu eigentlich gänzlich aus. Bliebe nur noch der dritte Weg, daß Jesus sie doch benutzt, aber die Gemeinde sie eingeordnet habe, was ist aber damit gerettet? Das Originale für Jesus ist dahin. Diese Argumentation gilt natürlich nur für die Logien im Sinne Bultmanns. Anders liegt dagegen die Sache bei größeren Kompositionen und Gleichnissen, die Jesu Originalität trotz gedanklicher Verwandtschaft mit ähnlichen Rabbinenworten deutlich erkennen lassen. Hier tritt die religiöse Differenz ja zutage, bezieht doch Jesus

seine Gedanken nicht auf das Gesetz und seine Erfüllung, wie die Rabbinen, sondern auf das Himmelreich. Der Zusammenhang und der Grundgedanke, auf dem alles sich aufbaut, sind hier sehr wichtig. Weil die Auswahl Dalmans aber auch bloß eine Gegenüberstellung bietet, kann man die Unterschiede nicht deutlich erkennen [1].

Trotzdem ist ein Vergleich der beiden Sammlungen lehrreich. Wer Bultmanns Auswahl profaner Logien (S. 61 f.) ansieht, wird nicht von allen zugeben, daß sie profan sind. Sicherer wäre der Entscheid in dem Falle, wo Parallelen in der jüdischen oder hellenistischen Literatur vorhanden sind. Nun führt Dalman (S. 209 f.) eine Reihe von Sprüchen Jesu an, zu denen es keine Parallelen gibt, darunter Mt 24_{48} 10_{26} 7_{6}, Lc 10_{7b}. Gerade solche, die Bultmann für profan hält, weil sie wenig konkreten Inhalt haben. Wie soll man sich hier entscheiden? Man kann ja nach Parallelen in der zeitgenössischen griechischen Spruchliteratur suchen. Fände man sie, so ließ sich der Beweis führen, daß nicht jüdischer Einfluß allein, sondern auch hellenistischer auf die Logienbildung gewirkt hat. Ist das aber nicht der Fall, soll man dann solche Worte nach dem subjektiven Eindruck beurteilen? Wenn die Quellen keine Parallelen aufweisen, hat man meines Erachtens keinen Grund, Jesus solche Worte abzusprechen, bloß weil die Möglichkeit besteht, daß sie Sprichwörter waren. Man muß bedenken, daß uns Heutigen soche Worte profan anmuten, weil sie so gebräuchlich geworden sind. Wie manches Wort Goethes und Schillers wird als Sprichwort von Leuten gebraucht, die seinen Ursprung nicht kennen [2]. Dieser subjektive Eindruck eines mo-

[1] Wie wenig ergiebig solche Parallelen sein können, zeige ein Beispiel aus Dalmans Sammlung (S. 208). Zu Lc 15_{16} »Er begehrte seinen Bauch mit Johannisbrot zu füllen« setzt Dalman 5 Sentenzen aus der jüdischen Literatur, die mit jenem schlichten, der Erzählung vom verlorenen Sohn entnommenen Sätzchen nichts zu tun haben, als daß in beiden das Wort Johannisbrot vorkommt. Was würde ein Literaturhistoriker sagen, wenn man Goethes Wort: »Du sprichst ein großes Wort gelassen aus« zu Mörickes Gedicht: »Gelassen stieg die Nacht ans Land« in Beziehung setzen wollte, weil beide das Wort »gelassen« enthalten? Sollte nicht Jesus auch ohne Literatur Johannisbrot gekannt haben, wie unsere Dichter z. B. einen blühenden Kirschbaum besingen, ohne deshalb voneinander literarisch abhängig zu sein?

[2] Wenn der Formgeschichtler Bultmann Jesus Reden aus Sentenzen und Sprichwörtern zusammengesetzt denkt — denn das echte Gut ist nach seiner Meinung gering — so empfindet er bei der Lektüre der Reden Jesu ein ähnliches Unbehagen wie der heutige Goetheleser, der einen guten Teil des Faust I im »Büchmann« findet und nun den Eindruck hat, Goethes Weisheit bestehe aus lauter Allgemeinplätzen.

dernen Lesers kann nicht maßgebend sein für den Entscheid der Echtheit. Bultmann ist wieder durchaus Skeptiker, wenn er sagt: »Irgend welche Zuversicht, eins der Logien Jesus zuzuschreiben, wird man nur in wenigen Fällen aufbringen« (S. 63). Den 24 profanen Logien (S. 61/62) stellt er 14 echte gegenüber (S. 63), die »aus dem Hochgefühl der eschatologischen Stimmung gesprochen« oder »von der Energie des Bußrufs getragen« sind oder »eine neue Gesinnung fordern«. Was sich nicht auf dieser Höhe bewegt — dahin gehören so für Jesus charakteristische Worte wie Mt 8_{20} 7_6 7_{12} (cf. dazu Bultmanns Bem. S. 62) 10_{16b} — ist profan. Daraus ergibt sich wohl zur Genüge, daß Bultmann mit einem bestimmten Jesusbild, nämlich dem eschatologischen, an die Logien herantritt und danach über Echtheit und Unechtheit entscheidet.

Zum Schluß seien noch die Fragen zusammengestellt, die man bei der Untersuchung der Logien aufwerfen und beantworten muß. Sie zeigen die Exaktheit und Kompliziertheit der Methode und gelten größtenteils für den gesamten Redestoff, dessen Besprechung nicht möglich ist.

1) Stammt das Logion aus einer Geschichte, deren Pointe es ist?

2) Ist es einer Geschichte angehängt?

3) Ist es mit anderen Worten zu einer Sammlung vereint?

4) Steht es bei den einzelnen Evangelisten in gleichem oder anderem Zusammenhang?

5) Hat es durch die Einordnung oder sonst irgendwie Veränderungen im Wortlaut erlitten?

6) Wie sah es ursprünglich aus und welches war sein ursprünglicher Sinn?

7) Welches Ursprungs ist dieses Logion? Stammt es
   a) von Jesus?
   b) aus der rabbinischen Literatur?
   c) aus dem Spruchschatz des Volkes?
   d) aus der christlichen Gemeinde?

In diesen Fragen stecken die methodischen Wege, die der Forscher zu gehen hat. Nr. 1 und 2 stellen das Verhältnis zwischen Erzählungsstoff und Redestoff klar. Nr. 3 bis 5 behandeln die Redaktion von Q bis Lukas. Nr. 6 sucht aus den daraus gewonnenen Beobachtungen Gewinn zu ziehen für die Herstellung der ursprünglichen Form. Frage 7 endlich läßt Historiker zu Worte kommen, indem nun über die Echtheit entschieden wird.

Er steht an letzter Stelle. Das ist ja für Bultmanns Methode charakteristisch. Er ist insofern Historiker, als er aus Tradition, Redaktion und Formanalyse zu guter Letzt die meist negativen Konsequenzen zieht.

§ 4. Kurze Übersicht über die Behandlung der übrigen Gruppen von Herrenworten.

Eine genauere Behandlung der übrigen Gruppen des Redestoffes ist nicht erforderlich. Wenn eine kurze Besprechung erfolgt, so geschieht es, um festzustellen, zu welchen Ergebnissen die Traditionsgeschichte in diesen Fällen kommt.

1) Über die Analyse und Traditionsgeschichte der prophetischen und apokalyptischen Worte braucht wenig gesagt zu werden, weil hier Bultmann nicht original ist. Er fußt durchaus auf Arbeiten von Vorgängern (z. B. Klostermann-Greßmann und Joh. Weiß-Bousset). Es muß jedoch auffallen, daß Bultmann ein Wort wie Mc 13_{30}, in dem sich doch »eschatologische Hochspannung« ausdrückt, nicht für echt halten will und das ähnliche Wort Mc 9_1, das dieselbe Erwartung ausdrückt, für eine Gemeindebildung erklärt: »als Trostwort wegen des Ausbleibens der Parusie« (S. 73 oben bei Bultmann). Wenn nun Mc 13_{30} gar — was Bultmann für möglich hält — eine zurechtgemachte Variante von Mc 9_1 sein soll, so daß beide Worte unecht sind, so muß man dagegen einwenden, daß diese Wertung der eschatologischen Deutung Jesu, die, wie wir sahen, den Logien zugrunde lag, widerspricht, und Bultmann, wenn er als Historiker ein Bild von Jesus und seinen Anschauungen zeichnen sollte, diese Aufgabe gar nicht zu lösen vermöchte, weil die Unausgeglichenheit in der Analyse der einzelnen Wortgruppen ihn daran hindern müßte. Wir sagen mit Absicht: »der einzelnen Wortgruppen« und beschränken uns nicht nur auf die bisher betrachteten Logien und Prophetenworte; denn am Schluß dieses Hauptteils, der über die Herrenworte handelt, sagt B. von den Gleichnissen: »Wo die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bildet, zum Ausdruck kommt, ... darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen« (S. 129). Der Maßstab für die Echtheit ist also derselbe wie für die Logien. Ihn hat Bultmann bei den prophetischen Worten nicht richtig angelegt; denn kann es Worte geben, die schärfer die »spezifisch-eschatologische Stimmung« zum

Ausdruck bringen als jene beiden Mc 9_1 und 13_{30}? Der Skeptiker hat hier wieder einmal über den Historiker gesiegt[1].

2) Was die Ich-Worte betrifft, so ist das Zutrauen zu ihrer Echtheit ein geringes, weil sie »Jesu historische Erscheinung rückschauend zu betrachten scheinen« (S. 94/95), weil in vielen von ihnen der Auferstandene redet (S. 95 ff.), und endlich, weil die spätere Tradition ein starkes Zuwachsen solcher Worte zeigt (S. 98). Daß prophetische Worte und Ich-Worte ineinander übergehen, zeigen diese Andeutungen schon. Wichtig ist die Scheidung zwischen hellenistischer und palästinensischer Tradition, die sich an einzelnen Worten gut vollziehen läßt. Natürlich taucht nun die Frage auf, welche Konsequenzen das für die Quelle Q nach sich zieht. Ihr ist Bultmann nicht weiter nachgegangen. Zumindest müßte man annehmen, daß Q bei der Übersetzung oder noch nachher starke Erweiterungen erfahren hat. Wie das geschah, kann Bultmann bei dieser Atomisierung des Stoffes nicht sagen. Dazu müßte man Q im Zusammenhange betrachten und zu Markus, Matthäus und Lukas als Redaktoren in Beziehung setzen[2]. Wie willkürlich eine isolierende Analyse sein kann, zeigt Mt $12_{27\,\mathrm{f.}}$ Bultmann hält v. 27 und 28 für zwei Worte, die in Q zusammengestellt sind, aber ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten (S. 98). v. 27 »sieht stark nach Gemeindepolemik aus«, v. 28 »kann den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen«. Der unbefangene Beurteiler wird diese Verse, zumal wenn er das δέ in v. 28 nicht entfernt (wie es Bultmann tut), für ein einheitliches Argument Jesu halten. Welche Motive sollen die Gemeinde veranlaßt haben, v. 27 zu bilden? Wie soll man sich überhaupt die Entstehung der Quelle Q denken, wenn sie aus solch kleinen Sätzen, die teils echt, teils Gemeindebildung sind, gestaltet ist? Wie könnte ein Verfasser mit leidlich guter Erinnerung die Gestaltung gewagt haben aus den Stückchen, die Bultmann heute durch Analyse gewinnt? Darauf antwortet er nicht; er setzt nur zwei völlig inkonkrete Größen ein, die als Gestalterinnen in Betracht kommen, »die palästinensische Urgemeinde«, von der man

[1] Trotzdem will Bultmann die Eschatologie als Maßstab für die Echtheit auch bei dieser Gruppe anlegen und nennt Worte, die wegen ihres »hochgespannten eschatologischen Bewußtseins« auf Jesus zurückgehen (S. 77). Mit diesem Maßstab müßte er mehr echtes Gut feststellen.

[2] Instruktiv wäre da z. B. Lc 14_{27} = Mt 10_{38} bzw. Mc $8_{34\,\mathrm{b}}$, wo Bultmann von einer Q-Fassung und Markus-Fassung spricht (S. 97). Cf. ebenso S. 87 Abs. 2 u. 5.

schließlich ein leidliches Bild hat, und »die hellenistische Gemeinde«. Wer ist das? Wo hatte sie ihren Sitz? Diese Kollektivgrößen verdunkeln den Werdegang der Tradition, anstatt ihn aufzuhellen.

3) Bei den Gesetzesworten und Gemeinderegeln hat Bultmann das Bestreben, möglichst viele auf Gemeindedebatten zurückzuführen, in denen sie als Argumente gedient haben. Echt, d. h. auf Jesus zurückgehend, sind kurze maschalartige Worte, die Jesu Stellung zur jüdischen Frömmigkeit zum Ausdruck bringen (S. 89 oben), aber ihre Zahl ist gering, weil viele Aussprüche, die echt anmuten, von der Gemeinde Jesus in den Mund gelegt sind. Die wenigen echten Worte sind mit unechten vermengt und zu Katechismen komponiert. Prinzipiell wird man Bultmann hier zustimmen müssen. Aber im einzelnen muß doch die »Gemeindebildung« stark beschränkt werden, um Jesus zu geben, was ihm zukommt.

4) Endlich hat Bultmann noch in einem letzten Unterteil die Gleichnisse behandelt. Der formale Charakter dieser Gruppe ist einheitlich, und zeigt, daß der »Hauptbestand dieser Worte nicht auf hellenistischem, sondern auf aramäischem Boden entstanden ist« (S. 101). Einheitlich ist die künstlerische Form der Sprache (Plastik, Konkretheit mit Steigerung zum Hyperbolischen, Paradoxien). Besonders charakteristisch erscheint die Verwendung von Vergleichen und Bildern. Die Unterscheidung dieser Gleichnisse voneinander in formaler Beziehung ist nicht Bultmanns Entdeckung; er hält sich hier an Jülicher. Bei der Darstellung der Form des Stoffes (S. 111 ff.) betont er die starke Verwandtschaft mit jüdischen Gleichnissen und schließt sich dabei an Fiebig an[1]. Neu ist die Heranziehung von Parallelen aus der Märchenliteratur (S. 114 und 116). Neben dieser stilistischen Analyse, die sich mit Satzform und Ausdrucksweise beschäftigt, steht zur Vervollständigung eine Untersuchung der Technik der Gleichniserzählung (d. h. im wesentlichen der Parabeln). Hier hat Bultmann nachgewiesen, daß die Olrikschen »Gesetze der Volksdichtung« auch für Jesu Gleichnisse gelten (diese Gesetze wurden oben S. 40 genannt). Daraus ergibt sich, daß Jesus ein Volksdichter war, der es wie kein Zweiter verstand, »dem Volke aufs Maul zu sehen« und ihm

[1] P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904. — Derselbe, Die Gleichnisreden Jesu, 1912. Vgl. auch die Kommentare Wellhausens zu den Evangelien.

in seiner Sprache zu sagen, was er zu bringen hatte. Trotz Heranziehung von Parallelen, mit denen man neuestens sehr ausgiebig arbeitet, ist gegen die Echtheit so lange nichts einzuwenden, als eine Abhängigkeit nicht festgestellt werden kann. Aber auch in dem Falle, wo der zugrunde liegende Stoff, »der Vorwurf«, den der Erzähler behandelt, entlehnt ist, zeigt sich bei näherem Zusehen doch, daß in der Ausführung beträchtliche Unterschiede bestehen[1]. In der Beurteilung der Echtheit der Gleichnisse ist Bultmann darum auch auffallend vorsichtig. Die Verwandtschaft der synoptischen Gleichnisse mit den jüdischen, sagt er S. 127, braucht an sich nicht anders begründet zu sein als darin, »daß Jesus in der jüdischen Tradition stand und als Mann seiner Zeit und seines Volkes Gleichnisse bildete, wie auch seine Zeit- und Volksgenossen[2]. Natürlich können deshalb jüdische Gleichnisse von der Gemeinde in die Tradition aufgenommen sein (cf. Bultmann S. 127), auch mit Gemeindebildungen muß man rechnen, trotzdem ist Bultmann hier viel weniger skeptisch als sonst. Zweierlei geht jedoch auf die Arbeit der Tradition zurück: die Zusammenstellung und Einordnung der Gleichnisse sowie die Neigung, sie durch allegorische Züge zu erweitern. Läßt sich diese Allegorisierung auch meist feststellen, so ist nach deren Abzug doch schwer zu sagen, was Jesus mit den Parabeln hat sagen wollen, da wir den Zusammenhang nicht kennen, in dem sie gesprochen sind. Diese Gleichnisse dürften »Paradigmen« der Reden Jesu gewesen sein, die er zur Verdeutlichung seiner Gedanken einflocht. Sie sind erhalten geblieben, die Reden selbst verschollen. Wie Jesus geredet, wissen wir nicht. Obwohl nun die meisten Gleichnisse durchaus verständlich sind, läßt sich doch

---

[1] Ein Beispiel dafür ist Lc 16_{19-26} (der reiche Mann und der arme Lazarus). Mag es ein ägyptisches Märchen sein, auf das nach Greßmanns Meinung das Motiv in Jesu Erzählung zurückgeht, mag es dazu eine chinesische Parallele geben, deshalb bleibt die Ausführung, die auf einen bestimmten religiösen Gedanken abzielt — nämlich die Umkehrung der irdischen Verhältnisse im Jenseits — doch Original. Mag man zu manchen Parabeln Parallelen aus der indischen Literatur oder aus »Tausend und eine Nacht« beibringen (cf. Bultmann S. 128), eine Abhängigkeit läßt sich nicht feststellen. Meistens wird es sich um uralte Stoffe handeln, die gewandert sind und einen Niederschlag in der Literatur der verschiedensten Völker gefunden haben. Mag Jesus die Bausteine nehmen, wo er sie findet, der Bau, den er daraus ausführt, ist sein Werk.

[2] Die auf S. 126 genannten jüdischen Parallelen sollen deshalb keine Abhängigkeit, sondern nur die »Bodenständigkeit« der Gleichnisse Jesu beweisen.

nicht immer sagen, ob wir heute die richtige »Pointe« heraushören, die ursprünglich darin liegen sollte. Vielfach sind sie durch Aneinanderreihung in neue Beleuchtung gerückt oder von der Tradition falsch bezogen (z. B. auf die Jünger). Wenn diese Fehlerquellen auch ausgeschaltet werden, müssen wir uns doch damit abfinden, daß wir den ursprünglichen Sinn bei vielen Gleichnissen nicht mehr mit Sicherheit erkennen können. Diese »Skepsis« ist nun aber keine unbegründete, sondern ergibt sich notwendig aus der Art der Tradition. Damit wäre die Darstellung des ersten Hauptteiles, die den Redestoff umfaßt, beendet. Was kritisch dazu zu bemerken ist, wurde bei Besprechung der einzelnen Abschnitte gesagt. Die Gesamtergebnisse der Methode sollen erst am Schluß aufgezeigt werden, wenn auch der Erzählungsstoff besprochen ist.

§ 5. Der Erzählungsstoff und seine Tradition.

Dieser zweite Hauptteil hat zwei Unterteile: im ersten werden die Wundergeschichten, im zweiten die Geschichtserzählungen und Legenden analysiert.

Die Wundergeschichten zerfallen in 13 Heilungswunder und 6 Naturwunder. Wie wenig konsequent die Scheidung zwischen Apophthegmen und Heilungsgeschichten zu vollziehen ist, hat sich früher schon gezeigt (S. 89). So wenig wie es Dibelius gelang, streng zwischen Paradigmen und Novellen zu scheiden, ebensowenig gelingt Bultmann eine genaue Abgrenzung der Apophthegmen von den Wundergeschichten. (S. 129 stellt er selbst solche Geschichten zusammen, die formal Apophthegmen sind, inhaltlich aber Wunder behandeln.) Diese Schwierigkeit ändert an der Tatsache nichts, daß die Wundergeschichten eine besondere Art von Erzählungen sind, die ihren eigenen, durch den Stoff hervorgerufenen Stil haben. Im Mittelpunkt des Interesses steht das Wunder, dementsprechend konzentriert sich der Erzähler ganz darauf, die Größe und Realität der Wundertat zu schildern. Die Analyse des Stoffes bietet nichts Neues, wichtiger ist der Abschnitt über die Form und Geschichte der Wundergeschichten. Gleich die ersten Bemerkungen, die Bultmann darüber macht, erregen Widerspruch. Mit Dibelius ist er der Meinung, daß die Wundergeschichten nicht biographischen Charakters sind, sondern dazu dienen sollen, Jesu Messianität zu beweisen. Da die Predigt von Jesus dem Messias, dem υἱὸς θεοῦ »Evangelium« ist, so gehören, wie Joh 20 30 f. zeigt, Wundergeschichten notwendig zum

Evangelium als Illustrationsbeispiele der Messianität Jesu. Daher stehen die Dämonenaustreibungen an erster Stelle, reden doch die Dämonen Jesus als den Sohn Gottes an, zeigt sich doch in ihrer Besiegung Jesu Kraft am stärksten. Mit anderen Worten: die Wundergeschichten werden nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern um einer theologischen Idee willen. Sie sollen auf Jesus das rechte Licht werfen; daher sagen sie uns »von der inneren Disposition« der Geheilten nichts; denn ihre πίστις ist bloßer Wunderglaube. Für Jesu Charakter sagen sie aber ebensowenig; denn »selten wird ein Motiv Jesu zur Heilung genannt«. Deshalb sind die Wunder »gleichsam etwas von seinem (Jesu) individuellen Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes«. Die πίστις der Geheilten wird nicht aus psychologischem Interesse genannt, oder gar, weil in ihr eine psychische Bedingung für die Möglichkeit der Heilung gegeben wäre, sondern nur, damit auf Jesus, dem die πίστις gilt, das rechte Licht fällt (Bultmann S. 135/36). Weder zu Jesus führen irgendwelche Fäden noch zu den Kranken. So automatisch das Wunder funktioniert, so prompt ist auch πίστις da, beides, um die Idee des Messias zu illustrieren. Die Geschichten schildern also keine lebendige Wirklichkeit, sondern sind — wenigstens in der vorliegenden Form — Tendenzprodukte. Gegen diese Auffassung lassen sich nun eine ganze Reihe Bedenken erheben.

Πίστις. Es geht schon einmal nicht an, bei diesen einfachen Geschichten psychologische Reflexionen zu verlangen. Wenn Bultmann S. 136 sagt: »Über den Seelenzustand des Paralytischen wird nicht reflektiert«, so fordert er damit etwas Unmögliches, weil er moderne Vorstellungen an die Geschichten heranbringt. Es ist eine Eigentümlichkeit volkstümlicher Erzählungsweise, Empfindungen nicht durch reflektierende Beschreibung, sondern durch Handeln darzustellen. Wenn z. B. David eine Trauernachricht erhält, so wird uns berichtet, daß er seine Kleider zerriß, auf dem Boden lag und fastete. Damit ist seine »Stimmung« geschildert. Die Freude des Weibes, das den Groschen wiedergefunden hatte, drückt sich nicht in einem Seelenerguß etwa derart aus: »Wie schön, daß ich ihn wieder habe, was kann ich mir dafür kaufen, worauf ich sonst hätte verzichten müssen«, sondern sie lief zu ihren Nachbarn und sprach: Freuet euch mit mir! Diese Beispiele ließen sich vermehren. Ebenso wird uns auch der »Seelenzustand« des Paralytischen nicht geschildert, aber Jesus hat aus dem ent-

schlossenen Handeln der Träger mit Recht entnommen, daß sie alles wagen, um seiner Hilfe teilhaftig zu werden. Die πίστις wird also durch eine Handlung beschrieben. Wenn es Mc 2_5 heißt: καὶ ἰδὼν Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν, so ist sicher, daß Jesus diese Tat als Ausdruck des Glaubens versteht. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, die Tat der Träger wäre erfunden, »um Jesus in ein helles Licht zu rücken«, und diese πίστις sei »bloßer Wunderglaube, der seinen Glanz auf den Wundertäter wirft« (so S. 131). Diese Meinung kann nur vertreten, wer v. 5b—10 aus dem Zusammenhange herauslöst, wozu keine Veranlassung vorliegt. Die Verkündignng der Sündenvergebung ist charakteristisch für diese Geschichte, und Jesu Vollmacht dazu wird durch die Heilung des Kranken illustriert. Was soll man mit dem Torso v. 5b—10 allein anfangen? Ist aber die Geschichte einheitlich, sollte da die πίστις in Jesu Munde »bloßen Wunderglauben« bedeuten? Sollte das Wunder auf Jesu Seite »automatisch funtionieren«? Diese Frage müssen wir noch lösen. Eine Übersicht mag uns dabei helfen.

1) Mc 1_{40} sagt der Aussätzige: ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι. In diesen Worten liegt ein unbegrenztes Zutrauen zur Person Jesu. Diese »psychische Disposition« genügt, deshalb sagt Jesus ohne Umschweife: θέλω, καθαρίσθητι.

2) Ein Gegenbeispiel ist die in jeder Beziehung interessante Geschichte Mc $9_{14\,\mathrm{ff.}}$ — ob sie aus zwei Erzählungen, die ursprünglich isoliert waren, zusammengesetzt ist, sei dahingestellt — hier können die Jünger den Kranken nicht heilen. Der Grund liegt, wie aus Jesu Vorwurf (ὦ γενεὰ ἄπιστος) hervorgeht, in ihrer ἀπιστία. Nun tritt der Vater herzu und sagt: εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν. Er spricht also im Namen seines im Augenblick unzurechnungsfähigen Sohnes und in seinem eigenen. Diese Bitte klingt nicht so zuversichtlich wie jene in Mc 1_{40}, und Jesus sieht, daß die »psychische Disposition« nicht da ist, darum sagt er, mit Wiederholung des ihm an der Bitte des Vaters Mißfälligen: τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. Auf den Ruf des Vaters πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ erfolgt die Heilung. Diese Szene ist bezeichnend für das Verhältnis zwischen Jesus und dem Kranken. Das Wunder ist hier durchaus nichts »von Jesu Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes«, sondern ihm selbst nur durch Glauben möglich, wie sein Gelingen bei dem Patienten gleichfalls Glauben voraussetzt (cf. Mc 11_{23}).

3) Wenn Jesus Mc 5_{34} konstatiert ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, so

will er damit sagen, daß nicht die bloße Berührung seines Gewandes geholfen habe — so in apokryphen Wundergeschichten, wo die Kleidungsstücke des Wundertäters allein helfen, d. i. »Zauber« —, sondern die πίστις, d. h. das zuversichtliche Vertrauen auf die Macht des Wundertäters. Deshalb sagt Jesus zu dem Vater des toten Mägdleins: μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε.

Man wende nicht ein, diese beiden Geschichten seien wenig glaubwürdig. Bei der Heilung der Blutflüssigen ist durchaus eine psychologische Erklärung möglich, während die Erklärung der Totenerweckung schwieriger ist. Aber sie unterscheidet sich von späteren, apokryphen und früheren at. Wundergeschichten erheblich durch das Fehlen jedes zauberhaften Zuges. Wichtig ist für unseren Zusammenhang, daß die πίστις als entscheidendes Moment genannt wird, wodurch die Geschichten dem spukhaft Magischen entrückt werden.

4) Endlich gehört noch eine Notiz Mc 6_5 hierher, deren Glaubwürdigkeit man schwer bestreiten kann. καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν (gemildert durch den angefügten εἰ μὴ-Satz). Die Begründung für diese Ohnmacht Jesu liegt in v. 6 καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. Der Unglaube der Landsleute ist schuld, daß Jesus nicht helfen kann[1].

Aus diesen Stellen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß Jesus weder »automatisch« Heilungen vollbringt noch die πίστις der Kranken eine Erfindung der Tradition sein kann, um den Glanz des Wundertäters zu erhöhen, sondern daß sie bei den Heilungen eine wichtige Rolle spielt und in ihr das vorliegt, was wir heute »psychische Disposition« nennen. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß die πίστις gelegentlich in Geschichten eindringt, wo sie nicht gestanden hat oder wenig Sinn gibt (z. B. Mc 4_{40} bei einem Naturwunder, wo von solch einer psychischen Disposition bei dem Objekt keine Rede sein kann; ähnlich in der Erzählung von der Syrophönizerin). Nach Mc 7_{29} hilft Jesus, weil er durch die geschickte Antwort der Frau überwunden ist (daher sagt er διὰ τοῦτον τὸν λόγον), Matthäus macht daraus ὦ γύναι, μεγάλη ἡ πίστις. Diese Entwicklung kann aber die Tatsache nicht aus dem Wege räumen, daß sie in den älteren Heilungsgeschichten, die nicht Varianten sind, eine entscheidende Rolle spielt. Damit ist wohl deutlich erwiesen, daß Bultmann die Wundergeschichten einseitig »mechanisch« beurteilt. Es gibt eine Reihe solcher Er-

[1] Cf. Klostermann, Markus S. 76 (zu Mc 9_{23}), und J. Weiß-Bousset, Bibelwerk I S. 91 und 159 (in der 3. Aufl.).

zählungen, die uns deutlich zeigen, daß die Tat Jesu weder etwas automatisch Funktionierendes ist, noch der Glaube an ihn eine Demonstration, sondern daß in der πίστις, sei sie direkt oder indirekt genannt, jene »psychische Disposition« vorliegt, ohne die Jesus nicht heilen kann. Im Augenblick der Heilung ist auf jeden Fall ein inneres Verhältnis zwischen Jesus und dem Kranken vorhanden; denn auch die Behauptung stimmt nicht ganz, daß von einem Motiv Jesu zur Tat selten die Rede sei. Mc 6_{34} 8_2 Mt 14_{14} 20_{34} Lc 7_{17} wird das Mitleid als treibendes Motiv genannt, und wenn man annehmen wollte, daß dieses »σπλαγχνισθείς« sich hier und da eingeschlichen habe, so darf es deshalb nicht überall als sekundär gestrichen werden. Mc 1_{41} u. $_{43}$ (wenn man v. 41 »ὀργισθείς« lesen darf) ist von Jesu Zorn die Rede. Jesus heilt nicht, um »Glauben zu wecken«, weil er ihn voraussetzt. Daß die Dämonenaustreibungen, so wie sie erzählt werden, als »Hauptbeweise der Messianität Jesu« gelten sollen, ist insofern richtig, als Markus hier »seine Theorie von der Messiaskenntnis der Dämonen« gelegentlich (nicht in allen Geschichten) anbringt. Man kann also auch hier nicht von einem durchgehenden Gesetz reden und muß sich hüten, »die« Wundergeschichten irgendwie als eine kompakte Masse anzusehen. Sie bilden verschiedene Schichten, an denen sich die Arbeit der Tradition noch erkennen läßt, und man muß sich wundern, daß Bultmann, der doch diese Schichten der Tradition feststellen will, gleich zu Eingang so summarische Urteile fällt. Von einem automatischen Wirken der Kraft Jesu könnte bei den Naturwundern eher gesprochen werden, auch bei manchen sekundären Heilgeschichten, aber man darf nicht übersehen, daß es Geschichten gibt, die als Quelle der Kraft Jesu seine und der Kranken πίστις angeben, und wir haben keinen Grund, das als Konstruktion zu bezeichnen; denn es fällt durchaus »kein helleres Licht« auf den Wundertäter, wenn er von den Grenzen seiner Macht redet.

Dagegen muß man Bultmann recht geben, wenn er sagt, daß mit der Heilung meist jedes Interesse für die Geheilten geschwunden ist. Wir erfahren nicht, ob sie ein dauerndes Verhältnis zu Jesu gewonnen haben; insofern ist der Stil der Wundergeschichte dem des Apophthegmas verwandt[1], wie hier mit der

[1] Die Verwandtschaft zeigt sich auch im »Fehlen des Porträts«, das Dibelius als Eigentümlichkeit der Paradigmen bezeichnete, Bultmann aber auch für die Wundergeschichten in Anspruch nimmt (S. 136). Man muß sagen, daß das »Fehlen des

Pointe, so ist dort mit der Feststellung des Wunders die Geschichte aus[1]. Ausnahmen wie Mc 5_{18} und Lc 7_{11-19} haben andere Gründe. Wird am Schluß das Staunen der Menge berichtet, oder der Lobpreis des Geheilten, der sein Erlebnis »in allen Landen« verkündet, so ist damit die Absicht deutlich, den Wundertäter bei den Hörern ins rechte Licht zu rücken. Doch findet sich dieser Schluß auch nicht durchgehends (über diesen Chorschluß vgl. frühere Ausführungen S. 74). Alles in allem — sehen wir bei Bultmann dieselbe Gefahr, die Wundergeschichten einer bestimmten Anschauung unterzuordnen und sie auf eine bestimmte Fläche aufzutragen, wie wir sie ähnlich schon bei Dibelius beobachtet haben (cf. oben S. 73).

Die Tradition der Wundergeschichten ist damit nicht erschöpft, daß man ihre Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums erkannt hat. Man muß bei ihnen das »Milieu« feststellen, aus dem sie entstanden sind. Das läßt sich an zwei Merkmalen zeigen, dem »Stil« und den »Motiven«, für beides gibt es Parallelen in der zeitgenössischen Literatur, deren Nachweis schon frühere Forscher versuchten, um den rein literarischen Charakter mancher Wundergeschichten darzutun und sie aus der Geschichte Jesu zu streichen.

Topik. Die Wundergeschichten haben zunächst eine bestimmte Topik. Dazu gehört die Angabe und die Schwere des Leidens, das bisher niemand zu beheben vermochte, die genaue Schilderung der Heilung mit Angabe der Gesten und Worte des Wundertäters, und endlich der Erfolg, der aus untrüglichen Zeichen hervorgeht (z. B. der Kranke trägt sein Bett heim, der Tote sitzt aufrecht und redet) und das Staunen der Menge hervorruft. Diese Topik ist für die hellenistischen Wunder von Weinreich in einer gründlichen und stoffreichen Untersuchung erarbeitet[2]; Parallelen für das NT hat Fiebig gesammelt aus der jüdischen Tradition. Beide Arbeiten werden von Bultmann benutzt; er überträgt die

---

Porträts« allen Erzählungen der Evangelien eigentümlich ist, die alles Licht auf Jesus, sein Tun und Reden fallen lassen und die Gegenspieler kurz skizzieren, ohne indessen von Jesus ein Porträt zu geben, wie es ein Historiker tun würde.

[1] Diese Verwandtschaft spricht gegen die Scheidung von Paradigmen und Novellen. Wir mußten hier schon früher fließende Grenzen feststellen.

[2] O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, 1909. — P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des nt. Zeitalters, 1911. — Auch Gunkels »Märchen im AT.« und Reitzensteins »Hellenistische Wundererzählungen« sind noch zu nennen.

Weinreichsche Methode auf den nt. Stoff. Erläutern wir das an einem Beispiel Mc 1_{21-28} und Par. Hier haben wir es mit einer typischen Dämonenheilung zu tun, die in vier Abschnitte zerfällt: 1) der Dämon wittert den Beschwörer, 2) Bedrohung und Gebot des Beschwörers, 3) Ausfahren des Dämons unter Demonstration, 4) der Eindruck auf die Zuschauer.

Was die Parallelen betrifft, so wird eine solche bei Fiebig (S. 25 f.) angegeben. Hanina ben Dosa beschwört einen nächtlichen Spukgeist, dem er die Konzession macht, am Mittwoch und Sabbat in der Nacht sein Wesen zu treiben. Solche Konzession findet sich in dieser nt. Geschichte nicht, wohl aber eine ähnliche in der Erzählung vom dämonischen Gerasener, wo Jesus den Dämonen erlaubt, in die Schweine zu fahren[1]. Bei Philostrat, vita Apollonii IV 20 wird die Vertreibung eines Dämons berichtet, der in einem Jüngling haust und beim Ausfahren eine Statue zerschmettert. Auch das ein Beweis, daß die Austreibung wirklich erfolgt ist. Oder Josephus, Antiquitates VIII 2, 5 bannt der jüdische Beschwörer Eleazar vor Vespasian einen Dämon, der beim Ausfahren ein Wasserbecken umstößt. In unserer nt. Geschichte schreit der Geist laut auf und fährt dann aus (ähnlich Mc 9_{25} bei der Heilung des epileptischen Knaben, während die übrigen derartigen Erzählungen nur kurz die Heilung ohne Angabe der näheren Umstände berichten). Es gibt also jüdische und hellenistische Parallelen für die Heilung des Dämonischen, sowohl hinsichtlich der »Topik« als auch des »Motivs«, das verwertet wird. Und doch besteht ein bemerkenswerter Unterschied. Wenn der Dämon schreit und den Kranken zerrt, so ist dieser Vorgang — von der zeitgeschichtlichen Vorstellung abgesehen — für den modernen Mediziner glaublich, und der Historiker hat erst recht keinen Grund, skeptisch zu sein. Wenn aber in den hellenistischen Erzählungen der Dämon — nicht der Kranke — eine Statue zerschmettert oder eine Schüssel umstößt, so ist das »Spuk«. Bei Jesus genügt ein Wort[2], Eleazar zieht dagegen den Dämon

[1] Wie wenig allerdings diese Geschichte eine befriedigende Deutung gefunden hat, lehrt schon D. F. Strauß, Leben Jesu II S. 25—40. Welch scharfsinnige Versuche sind gemacht, die Anstöße zu mildern und religiös zu motivieren, ohne daß man von ihrer Richtigkeit überzeugt würde, aber auf solche Gedanken wie Bornhäuser (Das Wirken des Christus, 1921, S. 81—83) ist noch niemand gekommen.

[2] Es ist durchaus glaubhaft, wenn solch ein Kranker durch ein Wort oder eine Drohung geheilt sein soll. So heilt man noch heute hysterische Leiden durch heftiges Anfahren der Kranken (z. B. A. Cramer, der verstorbene Göttinger Psychiater). Welcher

mit einem Ring, in dem sich nach Salomos (!) Anweisung eine Zauberwurzel befindet, aus der Nase des Besessenen. Dergleichen magische Manipulationen (vgl. Bultmann S. 137) wird man in unseren nt. Geschichten vergeblich suchen. Dort kommt es auf den Glauben an, darum hat der Aberglaube keine Stätte. Für die historische Bewertung braucht dieser Unterschied an und für sich nichts zu bedeuten. Aber dieser andere Geist erweckt doch ein günstiges Vorurteil für die Geschichten der Evangelien.

Der Boden der Tradition. Es wäre nun noch die Aufgabe, im einzelnen nachzuweisen, welche Geschichten in die Tradition eingedrungen sind und woher sie stammen. Die von Bultmann beigebrachten Parallelen nötigen zu dem Urteil, daß »der hellenistische Ursprung der Wundergeschichten überwiegend wahrscheinlich« sei (Bultmann S. 147). Charakteristisch ist dabei der Unterschied von Q und Markus. Bultmann ist nämlich der Meinung — und stimmt darin Dibelius zu — daß Jesus bei Markus »in mythische Beleuchtung« gerückt ist, während er in Q als der »eschatologische Buß- und Heilsverkündiger« erscheint. An dieser neuen Beleuchtung ist zum Teil Markus, zum Teil aber auch der Stoff schuld, vornehmlich die Wundergeschichten. Bultmann folgert daraus: »In Q ist das Bild Jesu wesentlich aus dem Stoff der palästinensischen Tradition gestaltet, bei Markus — vor allem in seinen Wundergeschichten — hat der Hellenismus einen wesentlichen Beitrag dazu geliefert«. Gegen dieses Urteil wird man Bedenken haben. Es ist — gerade bei den Wundergeschichten — zu beobachten, daß sie bei Markus noch am wenigsten »mythisch« sind und deshalb auch nicht dazu verführen können, Jesus im Licht des Mythus zu zeigen, wenn er gerade den Glauben als seine Kraft bezeichnet und, wo Unglaube herrscht, keine Wunder tun kann. Wenn man das bedenkt, so ist Jesus nicht mythischer bezeichnet als in Q, wo die sekundäre Fernheilung vom Knecht des Hauptmanns steht. Nun ist allerdings zu bemerken, daß es für Fernheilungen nur jüdische Parallelen gibt (cf. S. 142 bei Bultmann), und die Tatsache, daß eine solche in Q steht, für palästinensische Tradition spräche. Man darf aber auf der anderen Seite nicht vergessen, daß Bultmann bei der Analyse des Spruchgutes schon zahlreiche »hellenistische« Bildungen ausgesondert hatte, so daß Q uns so wenig wie Markus »den eschatologischen Buß-

Art das Leiden der Dämonischen war, läßt sich nicht mehr feststellen, es ist aber bezeichnend, daß Jesus ganz gleich verfährt (Mc 1_{25} und 9_{25}).

prediger« zeigt. Wie Markus neben mythischen Zügen das Älteste berichtet, was wir noch haben, so hat Q neben altem Spruchgut sekundäre Bildungen, in denen Jesus als »σωτήρ« erscheint. Es geht also nicht an, den Gegensatz Markus-Q = hellenistisch-palästinensisch zu bilden. Unter den Heilgeschichten ist sicher echtes, palästinensisches Gut, wie auch sekundäres (z. B. die Speisungsgeschichten). Die Streit- und Schulgespräche waren nach Bultmann trotz ihres griechischen Gewandes überwiegend palästinensischen Ursprungs. Sie stehen doch auch bei Markus. Wie kann man da das Jesus-Bild einseitig nach den Wundergeschichten zeichnen wollen, wenn bei Markus noch andere Erzählungsgruppen vorhanden sind! Rückschlüsse auf die Quelle als ganze ließen sich erst ziehen, wenn die Entstehung der einzelnen Stoffgruppen geklärt ist. Bedenkt man noch, daß es schon unter den Apophthegmen Wundergeschichten gibt, erinnert man sich der charakteristischen Unterschiede zwischen den marcinischen und hellenistischen Wundern, so muß man dem Resultat zuneigen, daß die Fülle von Parallelen nichts für den Ort der Entstehung beweisen kann, zumal wenn sie »nur in den seltensten Fällen als Quelle für bestimmte, synoptische Wundergeschichten gelten können« (S. 146), so daß man wohl vorsichtiger sagt, es gibt ein palästinensisches und hellenistisches Stadium der Tradition. Es mögen hellenistische Einzelzüge, bei den Varianten auch neue Motive eingedrungen sein, der Ursprung der Wundergeschichten liegt im Leben Jesu, d. h. auf palästinensischem Boden, und darum sind sie von grotesken und zauberhaften Zügen frei, an denen die Wundergeschichten apokrypher Evangelien reich sind, wo sich die Phantasie ungehemmt auslebt. Was helfen uns die Parallelen zu den nt. Wundern? Sie zeigen, in welcher Atmosphäre solche Geschichten wachsen oder »das Milieu«, dem sie entstammen. Sie belehren uns, daß die Topik im Wesen der Sache ihren Grund hat, so daß sie für den Erweis irgendwelcher Abhängigkeit nicht in Anspruch genommen werden kann. Ebensowenig läßt sich von Abhängigkeit reden, wenn dasselbe »Motiv« (Erweckung eines Toten, Heilung eines Aussätzigen) sich im NT oder in der hellenistischen Literatur findet. Noch weniger Zweck hat es, aus der Märchenliteratur der Welt alle möglichen und unmöglichen Parallelen heranzuziehen. Ob die Motive spontan in der Gemeinde gewachsen sind, ob sie aus volkstümlicher Tradition eindringen, läßt sich nicht sagen. Deshalb ist es prekär, wenn wir modernen Buchmenschen aus

Quellen Parallelen zusammenstellen und nun meinen, hier liege Abhängigkeit oder Beeinflussung vor.

Was hat Bultmann für die Erklärung der Wundergeschichten also Neues gebracht? Er hat darin neue Bahnen beschritten, daß er die Topik und Weinreichs Resultate für die nt. Forschung ausmünzte und die Verwandtschaft von Apophthegma und Wundergeschichte in formaler Beziehung nachwies. Die Entstehung der Erzählungen bleibt dunkel. Die Frage, wie die Wundergeschichten in die Tradition hineingekommen sind, die Bultmann S. 140 aufwirft, wird nicht beantwortet. Er rechnet im allgemeinen mit Gemeindebildung und hält die Formung für Arbeit der Tradition, »auch wenn einigen Heilungswundern historische Vorgänge zugrunde liegen«. Damit ist schon gesagt, daß die Naturwunder als unhistorisch zu betrachten sind, weil ihnen »die Motive fehlen«. Bei ihnen hat man sich von jeher damit zu helfen gesucht, daß diese Motive aus Märchen oder Mythen auf Jesus übertragen sind. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß als Motiv ein kleines Ereignis zu gelten hat, das man ins Licht der Wunder rückte. Wenn man nicht immer mit Übertragung fremder Stoffe rechnen will, muß man irgendwie einen historischen Anlaß annehmen, der den Geschichten zugrunde liegt. Die Abgrenzung dessen, was historisch glaublich erscheint und was nicht, ist je nach der Weltanschauung verschieden. Deshalb kann hier letzten Endes keine Methode helfen, auch die formgeschichtliche nicht[1].

[1] Zur Rechtfertigung des auf der vorhergehenden Seite Gesagten über die Unzulänglichkeit der Parallelen und des »Milieus« darf vielleicht auf jüngste Ereignisse in unserer Zeit hingewiesen werden.

Daß eine Verbreitung der merkwürdigsten Wundergeschichten noch in unserem »papiernen« Zeitalter möglich ist, lehrt der Fall des April 1922 verstorbenen Wunderdoktors Müller-Czerny in Homburg v. d. Höhe. Er machte laut Dankschreiben, die er in einer eigens veröffentlichten Zeitschrift bekannt gab, nicht nur Blinde sehend, sondern heilte durch »Fernheilung« Leistenbrüche, brachte Geschwüre in wenigen Minuten zum Schwinden u. a. m. Welchen Zulauf er hatte, ist bekannt, mir besonders aus dem Kreise Northeim. Dabei kursierten — teils aus den Dankschreiben gebildet, teils von Reisenden erzählt — alle möglichen »Wundergeschichten«, die ernsthaft geglaubt wurden. Äußerte man Zweifel, so begegnete man vielfach heller Entrüstung. Es entstand also »eine Atmosphäre«, die solchen Geschichten günstig war. Mir ist ein Fall bekannt, wo eine Northeimer Beamtenfrau (mit Lungentuberkulose), der der Arzt nicht helfen konnte, mit ihrem Mann und Sohn nach Frankfurt fuhr, dort aber wegen völliger Erschöpfung in einem Hotel liegen bleiben mußte. Ihr Mann fuhr nun allein nach Homburg und sprach mit dem Wunderdoktor, während der Sohn bei der Mutter zurückblieb. Da telephonierte der Sohn dem Vater, die Mutter habe etwas zu essen verlangt und fühle sich

Der zweite Hauptteil des Erzählungsstoffes ist betitelt: »Geschichtserzählung und Legende«. Was ist eine Legende? Ein erzählendes Stück der Tradition, das nicht eigentlich Wundergeschichte ist, aber auch keinen geschichtlichen, sondern religiös-erbaulichen Charaker hat (Bultmann S. 150). Die Eigentümlichkeit der Geschichtserzählungen und Legenden besteht darin, daß sie nicht in sich abgeschlossen sind, sondern eine Beziehung zum Leben des Heros oder zum Kult und Glaubensleben der Gemeinde haben. Ihre Pointe ruht nicht in ihnen selbst, sondern im Zusammenhang. Daraus folgt die Unterscheidung: biographische (d. h. auf den Heros bezogene) Legende und Kultlegende. Daß diese Unterscheidung zwingend wäre, läßt sich nicht behaupten, da der Heros ja Gegenstand des Kultes ist. Zwischen Geschichtserzählung und Legende macht Bultmann keinen Unterschied: weil das Geschichtliche und Legendäre nicht zu trennen sei, »denn die Geschichtserzählung steht unter der Herrschaft der Legende«. Daraus geht hervor, daß die

---

kräftig. Und siehe, dieses Gefühl überkam sie zur selben Stunde, als ihr Mann in Homburg mit dem Wunderdoktor sprach. So erzählte man sich in Northeim die Geschichte. Die Frau lebte weiter — obwohl sie nach Aussage des Arztes in 14 Tagen tot sein sollte — und man staunte. Wie ich später erfuhr, ist sie $^1/_4$ Jahr nach dieser Reise gestorben. Hier haben wir also eine Fernheilung im XX Jh. Natürlich stammt die Geschichte aus unserer Zeit und trägt deshalb moderne Züge (D-Zug, Hotel, Telephon); der Gatte braucht nicht erst »nach Haus« zurückzukehren (cf. Lc 7_{10}), sondern erfährt das Wunder telephonisch. Die Topik ist aber dieselbe wie in den antiken Geschichten: der Arzt, der nicht helfen kann; das schwere Leiden, die weite Reise zum Wundermann, und schließlich die Hilfe zur selben Stunde, als das Gespräch stattfindet. Dieses selbst wird nicht berichtet; denn die Geschichte wird ja vom Standpunkt der Kranken aus und nicht von dem des Wundertäters erzählt, wie es im NT der Fall ist. Ein blinder Gastwirt aus N. war auch nach Homburg gefahren; der Doktor hatte ihn über die Augen gestrichen und gesagt, in neun oder in zweimal neun Tagen werde er sehen können. Nach einigen Tagen fingen die Augen an zu tränen; am 9. Tage glaubte er einen schwachen Lichtschimmer wahrzunehmen. Es war also eine »Stufenheilung«; was wunder, daß man mit Spannung die nächsten neun Tage durchlebte? Die Hoffnung erfüllte sich jedoch nicht, der Mann ist heute noch blind. Diese Proben sollen genügen — daß der Wunderdoktor später als Betrüger oder — nach seinem Ende zu urteilen — als Geisteskranker sich entpuppte, tut nichts zur Sache. Die Menschen glaubten, er sei »der neue Heiland«. Blindlings traute man ihm alles zu. Wer will von den zirkulierenden Wundergeschichten sagen, daß sie irgendwo literarisch abhängig wären? Meist liegen ihnen tatsächliche Reisen von Kranken zugrunde, die durch Suggestion zeitweilig gebessert sind. Man sieht, daß dieselbe Topik, dieselben Motive, dieselbe Form der Erzählung sich noch heute in volkstümlicher Tradition bildet, wenn ein Wundermann auftritt. Vielleicht sind diese Erfahrungen geeignet, auf die nt. Wunder ein Licht zu werfen und auch sie weniger literarisch zu beurteilen.

Bezeichnung Legende — sie enthält ein historisches Werturteil — über dem gesamten Erzählungsstoff (Wundergeschichte, Geschichtserzählung und »Legende«) als Oberbegriff stehen müßte. Die hier vorgenommene Differenzierung ist nur verständlich durch die Rücksicht auf einen vorliegenden Zusammenhang, d. h. aus formalen Gründen[1]. Der Stoff zerfällt in folgende Abschnitte: a) Taufe bis Einzug in Jerusalem; b) die Passionsgeschichte; c) Ostergeschichten; d) Kindheitsgeschichten. Von diesen Stücken wollen wir nur die ersten besprechen. Bei der ersten Gruppe dieser Geschichtserzählungen ist die Analyse dreier Geschichten bemerkenswert, weil sich Bultmann hier gegen eine »psychologisierende« Auslegung wendet, nämlich der Taufe und Versuchung Jesu, sowie des Petrus-Bekenntnisses. Ohne die geschichtliche Tatsache der Taufe Jesu bestreiten zu wollen, bezeichnet Bultmann die vorliegende Erzählung Mc 1_{9-11} und Par. als eine Legende, die Jesu Weihe zum Messias erzählt und nicht etwa als »Berufungsvision« gedeutet werden darf; denn von einer solchen unterscheidet sie sich — wie at. Parallelen zeigen — durch das Fehlen »der inneren Situation Jesu«, und die Passivität bei diesem Ereignis ist doch für jemanden auffallend, der berufen wird. Man darf also aus dem εἶδεν Mc 1_{10} nicht herauslesen, daß eine Vision vorliege. Wie kam man dazu, Jesu Taufe durch Johannes als Stunde seiner Messiasweihe zu betrachten? Antwort: Auf Grund der Überzeugung, daß die Taufe den Geist verleiht, und der Auffassung, daß die Messiasweihe eine Geistesbegabung sei. Diese Vorstellung möchte Bultmann als »hellenistisch« und damit die Tauflegende als spätere Bildung erweisen (man lese aber, welche Einwände er sich selbst auf S. 153 dagegen macht). Ganz anders verfährt ein Religionspsychologe[2]. Er gibt zu, daß sich die Bilder »als volkstümliche Neigung, Geistiges zu versinnlichen« (so Reiß, so schon früher Krummacher) erklären lassen, aber den Vorgang als solchen hält er für eine Vision. Daß sie sich auf Jesu Messianität bezieht, ist nicht verwunderlich, wenn man in Jesu Seele zu lesen versteht. Die Predigt des Johannes erregte in ihm die Frage, ob er der Messias sei. Darauf gab die Vision eine Antwort. Sie ist nicht ausführlicher erzählt, weil Jesus darüber mit niemandem

[1] Über die Terminologie der Formgeschichtler wird noch besonders gesprochen werden (cf. S. 187—208).

[2] A. Reiß, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1921. Ähnlich schon J. Weiß, im Bibelwerk I.

näher gesprochen hat. Muß man nicht, so fragt Joh. Weiß, eine Vision oder ein inneres Erlebnis Jesu zu Beginn seiner Wirksamkeit geradezu postulieren, wenn es nicht überliefert wäre? Der Psychologe wird mit Bultmann über die »literarische Einkleidung« einig werden, aber auf der Vision muß er bestehen. Ähnlich liegt die Sache bei der Versuchungsgeschichte. Der Psychologe Reiß ist der Meinung, daß die enge Verbindung von Taufe und Versuchung alt und historisch ist, weil sie sich psychologisch gut erklären läßt. Nach der Spannung, die zum Tauferlebnis führte, tritt eine Abspannung ein, in der — bildhaft gesprochen — der Versucher naht, in Wahrheit aber Jesus sich gedanklich über die Art seiner Aufgabe klar wird. Diese Gedanken sind in der vorliegenden Geschichte bildhaft eingekleidet; an der Tatsache der Versuchung ist also nicht zu zweifeln (cf. Reiß S. 6). Ganz anders Bultmann. Er bemüht sich, Märchenparallelen zu finden, zieht Legenden aus dem Leben Buddhas heran und läßt die Wahl, ob man diese Geschichte — wie sie bei Mc 1_{12-13} steht — auf einen Naturmythus zurückführen oder zum Typ der Versuchungen heiliger Männer rechnen wolle. Die Fassung in Q hält er für schriftgelehrte Bildung. »Nachdem einmal erzählt wurde, daß Jesus versucht wurde, wollte man auch wissen, wie« (S. 156). So erfand man diese Geschichte mit Benutzung fremden Stoffes. Der Psychologe hingegen hält trotz literarischer Einkleidung das Ereignis für echt. Endlich handelt es sich noch um das Messiasbekenntnis des Petrus. Wir wollen hier auf die Schwierigkeiten, die durch die Verschiedenheit der Berichte entstehen, nicht eingehen; sie sind längst bekannt (cf. Bultmann S. 157). Für uns handelt es sich hier um die historische Bewertung der Erzählung. Man hat selbst im kritischen Lager ziemlich allgemein in Mc $8_{27\,ff.}$ einen alten und echten Bericht gesehen, der für die Komposition des Markusevangeliums von großer Bedeutung ist, weil hier »eine dramatische Wendung eintrete«. J. Weiß und Bousset[1], die in der populären Auslegung der Evangelien weitgehend von der psychologischen Methode der Exegese Gebrauch machen — Bultmann redet deshalb gelegentlich von »Impressionen« bei Joh. Weiß, die er ablehnen müsse — sind mit dem Psychologen Reiß ebenfalls der Meinung, die die historisch-kritische Auslegung größtenteils vertreten hat. Für den Psychologen ist die Geschichte

[1] Man lese die bei aller Kritik an der Messiasfrage doch vorsichtigen und positiven Ausführungen Bibelwerk I S. 146 f. (3. Aufl.).

durchaus glaublich; denn Jesus mußte, wenn er irgendwelche Lebensklugheit besaß, bei seinen Mißerfolgen mit Leiden rechnen. Daß er ein Interesse hatte, die Meinung seiner Jünger zu erkunden, und sie in einer stillen Stunde fragte, ist sehr verständlich. Ganz anders wieder Bultmann. Die Erzählung sei eine »Glaubenslegende«; sie spräche die »spezifische Erkenntnis aus, die die Gemeinde von Jesus hat im Unterschied von Außenstehenden« (S. 157). Wie kommt dieses Resultat heraus? Sehr einfach, mit Hilfe derselben Gedankengänge, die wir von den Apophthegmen her schon kennen. Die Ortsangabe ist später zugewachsen. Jesus fragt, selbst wo er so gut Bescheid wissen muß wie die Jünger — meist sind Geschichten sekundär, wo Jesus fragt, wird auch im allgemeinen »die Frage an ihn herangebracht« — folglich handelt es sich um eine Glaubenslegende der späteren Gemeinde, die zurückprojiziert und Jesus und seinen Jüngern zugeschrieben ist; die Geschichte ist also unhistorisch. Demgegenüber lese man, was Reiß (S. 7—14) schreibt. Er zeichnet einen inneren Entwicklungsgang Jesu; in der Taufe kommt Jesus zum Bewußtsein seiner Sendung, in der Versuchung wird er sich über den Weg klar, den er gehen muß. Durch Kampf und Mißerfolge wird er veranlaßt, den Messiasgedanken mit dem Leidensgedanken zu ververbinden, und dadurch schafft er etwas Originales. Daß bei der Zeichnung eines »inneren Entwicklungsganges« die Phantasie vielfach nachhilft, ist nicht zu leugnen; aber interessant ist diese Gegenüberstellung zweier Methoden doch. Die eine kommt bei aller Kritik durchaus zu positiven Resultaten, die andere endet mit völliger Skepsis. Bultmann mag Reiß vorwerfen, daß er bei seiner Darstellung zu viel Phantasie entwickele; jener wird ihm entgegnen, daß er der Gemeinde zuviel Phantasie zutraue. Für die historische Betrachtungsweise ist beides gleich schlimm, deswegen wird sie hier nach zwei Seiten zu kämpfen haben. Diese drei Erzählungen sind nicht ohne Grund so ausführlich behandelt; denn sie dienten dazu, uns den Gegensatz zwischen der religionspsychologischen und formgeschichtlichen Methode zu verdeutlichen und zu zeigen, wie auch hier wieder die Ergebnisse das Produkt einer bestimmten Methode sind.

Auf die anderen Geschichtsgruppen einzugehen, erübrigt sich, weil sie für Bultmanns Methode nichts Neues bringen. Der gesamte Erzählungsstoff — das ist das Resultat — zeigt stark legendarischen Charakter. Seine Bildung geht — wie die Vor-

geschichten, Taufe und Versuchung lehren — zum Teil auf jüdische und jüdisch-hellenistische — wie die Ostergeschichten und die Leidensgeschichte zeigen — zum Teil auf christliche Tradition zurück. Es ist die christliche Gemeinde, die hier von ihrem kultischen oder apologetischen Standpunkt aus gestaltete, so daß wir im allgemeinen mit sekundären Bildungen zu rechnen haben. Während Bultmann sonst von »idealen Szenen« spricht, redet er hier mit Vorliebe von »Glaubenslegenden«, deren historische Echtheit höchst zweifelhaft ist. Die Erinnerung der Gemeinde an Jesu Leben ist erstaunlich gering, desto größer aber ihre schaffende Phantasie. Das Bild des »historischen Jesus« geht in den »Geschichtserzählungen« fast völlig in einem mythischen Nebel unter.

In einem Anhang über die Technik der Erzählung unternimmt es Bultmann, auch an den »Geschichtserzählungen und Legenden« die Olrikschen Gesetze nachzuweien. Unterliegen sie diesen Gesetzen der Volksdichtung, so ist damit der Beweis erbracht, wie unliterarisch die gesamte Tradition ist. Die Anwendung dieser Gesetze bringt aber die Gefahr mit sich, manche Angaben für dichterische und darstellerische Mittel zu halten, in denen in Wahrheit eine wirkliche Tatsache berichtet wird. Auf diesem Wege kann man also auch zu historischer Skepsis gelangen, indem man glaubwürdige Einzelheiten für »Technik der Erzählung« hält. Auf Schritt und Tritt, so scheint es, hat der Historiker einen Kampf mit Bultmann auszufechten, der jedes Mittel — Analyse, Stilkritik, Traditionsgeschichte — benutzt, um möglichst alles in Mythus aufzulösen. Wenn man diesen Vorwurf einst gegen D. Fr. Strauß erhoben hat, so muß man ihn heute erneut gegen Bultmann erheben. Wie sehr seine rein literarische Betrachtungsweise geeignet ist, der historischen Skepsis das Wort zu reden, zeigt der letzte Hauptteil seines Buches, dem wir uns nun zuwenden.

§ 6. Die Redaktion des Traditionsstoffes.

Wie Bultmann eingangs ausführt, gibt es für die Redaktion des Stoffes keine prinzipielle Grenze zwischen mündlicher und schriftlicher Redaktion. Infolgedessen läßt sich auch nicht bestimmt sagen, ob eine Einleitungsformel, ein Schluß, eine Zeit- oder Ortsbestimmung auf den Verfasser des Evangeliums als den endgültigen Redaktor zurückgehe oder schon vorher in der Geschichte »festgesessen« habe. Hinzukommt, daß die Analyse des Stoffes schon

im einzelnen auf solche Redaktionsbildungen hingewiesen hatte, so daß hier eigentlich nur noch eine systematische Zusammenfassung zu erfolgen hätte. Aber so einfach ist die Darstellung dieses Abschnittes nicht, weil die Redaktion des Stoffes als in verschiedenen Etappen erfolgend gedacht und die Komposition der Evangelien als Gesamtwerke davon unterschieden wird. Es handelt sich um alle Veränderungen, die der Stoff durch die Sammlungen erlitten hat, d. h. um jenen Prozeß, der schon frühe beginnt und in den Evangelien seinen Abschluß findet. Bultmann setzt als solche Sammlungen Markus und Q voraus, ohne auf weitere Quellen einzugehen, deren Existenz er nicht bestreiten, aber auch nicht mit Sicherheit ermitteln kann. Bei Q handelt es sich um Redestoff, bei Markus vorwiegend um Erzählungsstoff. Wollte man bei der Darstellung des Redaktionsprozesses diese beiden Quellen zugrunde legen, so könnte man nur zeigen, welche Veränderung durch die Ineinanderarbeitung beider bei Matthäus und Lukas vor sich geht, aber dieser Prozeß ist erst das letzte Stadium. Q und Markus sind selbst schon Sammlungen, an denen man ihn studieren kann. Es wäre einfach, könnte man dabei bei diesen Quellen stehen bleiben. Nun ist aber zu bedenken, daß Q Erzählungsstoff und Markus Redestoff enthält, d. h. man kann hier nicht mit Quellen arbeiten, sondern muß — wie es Bultmann tut — auf »den Redestoff« und »den Erzählungsstoff« zurückschließen, der jeder für sich gesammelt und redigiert wurde, ehe er sich zu »Quellen« verdichtete. Entsprechend der bei der Analyse des Redestoffes vertretenen Anschauung — daß Redestücke in Erzählung umgestaltet wurden — denkt sich Bultmann den Vorgang hier so, daß eine Redaktion des Redestoffes erfolgt, dieser dann durch Einordnung in den Erzählungsstoff auf dessen Niveau gehoben und ihm angeglichen wurde. Daher erfährt der Redestoff eine doppelte Redaktion, die auch in zwei Teilen behandelt wird: 1) Sammlung des Redestoffes und die Redekompositionon (S. 194 bis 199); 2) die Einfügung des Redestoffes in den Erzählungsstoff (S. 199—204). Nun sollte man erwarten, daß auch der Erzählungsstoff schon in mündlicher Redaktion Veränderungen erlitten hätte, aber darauf geht Bultmann nicht ein. Die Redaktion des Erzählungsstoffes und die Komposition der Evangelien bilden einen Abschnitt (S. 204—225), der allerdings in drei Unterteilen die Eigenart jedes Evangelienschreibers charakterisiert.

Q. Man darf wohl vermuten, daß diese Art der Schichtung

auf die Zweiquellentheorie zurückgeht; denn Q als vorevangelische Sammlung hatte bereits eine Redaktion hinter sich, als sie bei Einarbeitung in die Evangelien (d. h. aber in den Erzählungsstoff; denn Markus bietet vorwiegend solchen) eine neue Veränderung erfuhr. Markus hingegen, der das 1. Evangelium schrieb, bietet vorwiegend Erzählungen. Daher kommt es, daß der Redestoff, um »Evangelium« zu werden, zweimal redigiert wurde, während der Erzählungsstoff durch seine Verarbeitung zu einem Evangelium diesen Prozeß nur einmal durchmachte, der vorwiegend auf Markus zurückzuführen ist.

Was nun zunächst die Komposition des Redestoffes betrifft, so erfolgt sie — soweit wir aus den Evangelien noch erschließen können — auf verschiedene Weise:

1) Die primitive Stufe ist die zusammenhanglose Aufreihung von Herrenworten, die mit καί oder γάρ verbunden werden (z. B. Mc 9 43–48). Solcher primitiver Formeln bedient sich Lukas noch (z. B. 5 36 11 5 u. a.; cf. S. 195 bei Bultmann).

2) Die Aufreihung erfolgt nach sachlichen Gesichtspunkten (z. B. Mc 7 1–8 10–13 14–16 über Reinheit und Unreinheit, oder Lc 11 1–4 5–8 9–13 über das Gebet).

3) Zusammenstellung auf Grund formaler Verwandtschaft, z. B. Mc 4 im Gleichniskapitel, das Markus in seinen Grundzügen schon vorgefunden haben wird).

4) Aufreihung auf Grund eines Stichwortes (Mc 4 21ff. Lc 14 34ff. Worte vom Licht und Salz).

Dazu kommen Erläuterungsformeln (ἀκούσατε, ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω), die von Markus weniger, öfter von Matthäus und Lukas gebraucht werden.

Daß der Redestoff auf diese Weise redigiert worden ist, entnehmen wir aus den Evangelien Matthäus und Lukas, die ihn hauptsächlich bieten. Aus beiden konstruieren wir mit ziemlicher Sicherheit die Quelle Q. Inwieweit hat sich diese Art der Redaktion schon in Q gefunden? Dieser Frage nachzugehen, dürfte sich lohnen; sie wäre aber nur zu beantworten, wenn man die Quelle, wie sie uns Wellhausen oder Harnack erarbeitet haben, daraufhin untersuchte. Nur dann ließe sich auch sagen, welche Redaktionsformeln sich in ihr schon fanden und welche von Matthäus und Lukas hinzugetan sind. Aber daran hat Bultmann kein Interesse, weil es ihm genügt, »die Art solcher Sammlung« festgestellt zu haben, »innerhalb deren Q eben ein Stadium darstellt«. Die

Konsequenzen der Traditionsgeschichte müßten einmal für diese Quelle gezogen werden, es genügt nicht, sich mit dem allgemeinen Satz zu begnügen, daß ihre Entstehung sehr kompliziert sei (Bultmann S. 199 in Anlehnung an Jülicher und Wellhausen). Die Auseinandersetzung zwischen der Formgeschichte und Literarkritik muß an diesem Punkte noch erfolgen. Wie nötig hier eine Klärung ist, zeigt der Abschnitt, der die Einfügung des Redestoffes in den Erzählungsstoff behandelt. Matthäus und Lukas haben die Quelle Q ganz verschieden verwertet, jener ordnet sie in großen Zusammenhängen ein, für die er passende Einleitungen und Schlüsse schaffen muß (z. B. bei der Bergrede und Missionsrede); dieser hingegen ordnet sie in kleineren Stücken ein und benutzt dabei Apophthegmen als Situation oder er bildet selbstständig neue Einleitungen (cf. Bultmann S. 203 f.). Hier ist die Arbeitsweise der Evangelisten deutlich zu erkennen, weil sie beide eine Quelle verschieden verwerten. Nun handelt es sich aber nicht bloß um Q, auch Markus hat schon Redestoff (Kap. 4 u. 13), zu dem ja auch die Apophthegmen gehören, da sie eingekleidete Reden sind. Sie konnten bei ihrer Form ohne weiteres in den Erzählerstoff aufgenommen werden, während man für den Redestoff erst Situationen schaffen mußte. Markus hat nun diesen Redestoff derart eingegliedert — von Kap. 4 und 13 abgesehen —, daß er ihn an Apophthegmen anhängte oder als »Jünger-Belehrung« an Geschichten anfügte. In allen Fällen handelt es sich um Redaktionsbildungen, von denen man nicht sagen kann, ob sie auf Markus oder schon auf unbekannte Vorgänger zurückgehen. Die Arbeit ist hier insofern mißlich und unsicher, als man zwischen dem »literarischen« und »vorliterarischen« Stadium nicht unterscheiden kann. Mißlich ist ferner, daß die beiden Größen »Quelle Q« und »der Redestoff« durcheinander gehen und das Bild des Redaktionsprozesses verwirren; denn in Q haben die Apophthegmen nicht gestanden, die Bultmann zum Redestoff rechnet; Markus hat sie und dazu Redestücke, die er — wenn Q erst in Matthäus und Lukas eingearbeitet ist — dieser Quelle Q nicht entnommen haben kann. Würde man sich mit der Auskunft helfen, Q habe sich vor und nach Markus entwickelt, so bleibt immer die Schwierigkeit mit den Apophthegmen bestehen, die einerseits Redestoff sein sollen, aber doch nicht in Q stehen, anderseits als Situation für Redestücke benützt werden, gerade von Markus, dem Matthäus und Lukas hier folgen. Es scheint

also doch so, daß man analytisch und formal die Apophthegmen gut aussondern kann, daß sie aber für die Redaktion, wie das Verhalten des Markus zeigt, als Erzählungen gegolten haben. Die Behauptung, daß die Apophthegmen die Verbindung von Redestoff und Erzählungsstoff vermittelt haben, erscheint doch zu sehr als Fündlein des modernen Formentheoretikers. Markus, der besonders von Jesus »Erzählungen bieten wollte«, wird sich dieses »Ausgleichungsprozesses« nicht bewußt gewesen sein. Für ihn gab es keinen Unterschied zwischen Apophthegmen und Wundergeschichten. Beides sind Erzählungen, an beide hängt er Logien an. Der Vorgang, daß Redestoff in Erzählungsstoff umgestaltet wird, geht, sofern er nicht ein Rezept Bultmanns ist, neben dem Redaktionsprozeß her und hat mit ihm selbst nichts zu tun. Durch die Verquickung der »Stoffe« mit den »Quellen« und den Redaktionsvorgängen wird das Bild unklar. Die Stoffe lassen sich nicht auf Quellen zurückführen, ihre Tradition widerstreitet ihnen. Ebensowenig ist zu übersehen, wie die formalen Gesetze des Werdens (z. B. der Weg vom Logion zum Apophthegma) von den Arbeiten der Redaktoren — die nach Bultmann solche Analogiebildungen selbst schaffen — sich unterscheiden. Es sieht so aus, als ob beides durcheinander geht.

Markus. Diese Unsicherheit tritt uns deutlich entgegen, wenn wir die Komposition der Evangelien betrachten. Welche redaktionellen Verknüpfungen Markus bildet und welche einer früheren Stufe der Redaktion angehören, ist unsicher (Bultmann S. 205). Trotzdem hat Markus das Evangelium komponiert durch Aneinanderreihung, durch zeitliche oder örtliche Verknüpfung von Einzelstücken, so daß der Anschein erweckt wird, als ob es sich hier um chronologisch fortlaufende Erzählung handelte. In Wahrheit hat der Evangelist für seinen Stoff ein Rahmenwerk geschaffen. Seiner »Regiekunst« steht »die See- und Strandszenerie«, Haus und Weg, Berg oder Synagoge zu Gebote. Wo Jesus auftritt, strömt die Volksmenge herbei, aber ebenso schnell sind die Gegner zur Hand, wo der Schriftsteller sie braucht (S. 208). Ebenso schematisch ist das »Auftreten der begleitenden Jünger«, was sich im Gegensatz von Singular und Plural zeigen läßt (S. 209, z. B. Mc 1_{21} καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ . . . καὶ εἰσελθὼν (!) ἐδίδασκεν). Die Zwölfzahl ist in den meisten Fällen »sekundär«, unter den μαθηταί hat man einen fließenden Kreis von Anhängern zu verstehen (S. 210). Zu diesen schriftstellerischen Motiven

kommen dogmatische, die Markus — wie schon Dibelius sagte — zum Buch der geheimen Epiphanien machen. Was hat Markus überhaupt beabsichtigt? Er wollte »das hellenistische Kerygma von Christus« mit der Tradition über die Geschichte Jesu verbinden. Zu dem Zweck stellte er Wundergeschichten und Apophthegmen zusammen, deren Anordnung nicht immer klar zu lösen ist. Aber »der chronologische Aufriß des Ganzen, d. h. die Darstellung von Taufe, erstem Auftreten und Wirksamkeit bis zur Reise nach Jerusalem und zum Kreuzestod war das Gegebene«. Man muß sich aber hüten, von »Epochen des Lebens Jesu« zu reden, sie sind in Wahrheit nur solche für den Leser; denn die Wirksamkeit Jesu und die Haltung des Volkes sind bei Markus von Anfang an die gleichen (S. 213). Wenn K. L. Schmidt den Rahmen der Geschichte Jesu bei Markus zertrümmert hat, so mag man ihm recht geben. Bultmann geht aber darüber noch hinaus, wenn er die in den Einzelgeschichten enthaltenen topographischen Angaben als Phantasie aus der Geschichte gestrichen hat, so daß nun nichts mehr übrig bleibt als die beiden Tatsachen: Jesus hat in Galiläa am See Genezaret gewirkt und ist in Jerusalem gekreuzigt worden. Alle Angaben, die der Historiker sonst für glaubwürdig halten möchte, sind »redaktionelle Zutat«. Dagegen ist nun einzuwenden, daß die Ablehnung des Rahmens als ganzen noch nicht die Verwerfung einzelner topographischer Angaben bedingt. Wie bei der Entstehung der Einzelstücke die «Gemeinde«, so hat bei der Redaktion der Evangelien der oder die Redaktoren meines Erachtens einen zu großen Anteil an der Arbeit, aber Bultmann kann hier natürlich nicht anders als das Fazit aus den Ergebnissen der Analyse des Stoffes zu ziehen. Bei dieser Sachlage muß die Behauptung anfechtbar erscheinen, daß Markus das hellenistische Kerygma von Christus mit der Tradition über die Geschichte von Jesus verbunden habe, wenn sie mit der weiteren verbunden wird, daß der chronologische Aufriß (Taufe, erstes Auftreten und Wirksamkeit in Galiläa, Reise nach Jerusalem und Tod) »das Gegebene« war. Wie kann man sagen, dieser Aufriß sei gegeben, wenn er Rahmenwerk ist? In welchem Verhältnis steht er zum Kerygma, das nach Bultmann »eine mythische Grundlage hat«? Obwohl ein Leben Jesu noch nicht vor Markus existiert haben kann, so muß er den Grundriß mit den wichtigsten Daten aus Jesu Leben der Tradition doch irgendwie entnommen haben. Er hat also das schwierige Wagnis unternommen, den Traditions-

stoff zu ordnen und in diesen knappen »historischen Aufriß« einzuspannen, so daß nun so etwas wie ein fortlaufendes Geschehen sich vor den Augen des Lesers entwickelt. Welche Rolle soll hierbei das hellenistische Kerygma spielen? Soll sich sein mythischer Einschlag geltend machen? Es wäre denkbar, daß unter seinem Einfluß etwa die »hellenistische Tauflegende« entstanden wäre und andere Stücke der Tradition mit mythischem Einschlag, wenn sie nicht von Bultmann als »Kultlegenden« bezeichnet und auf den christlichen Kult zurückgeführt würden. In welchem Verhältnis stehen denn Kerygma und Kult, für die beide ein Einfluß auf die Tradition behauptet wird? Die Geschichte Jesu, wie Markus sie vorfand und sammelte, enthielt schon »hellenistische Kultlegenden«. Was soll da noch das hellenistische Kerygma? Nach der bisherigen Darstellung des Stoffes scheint es doch so, als ob die Geschichtserzählungen und Legenden besonders hellenistischen Einflüssen unterstanden hätten. Meint Bultmann, daß sie mit dem Kerygma zusammenzufassen seien? Er versteht nämlich unter »Tradition der Geschichte Jesu« (S. 212) Apophthegmen und Wundergeschichten. Damit ist doch aber — selbst wenn man vom Redestoff absieht — der Stoff nicht erschöpft. Es fehlt der Teil, den Bultmann spezifisch als »Geschichtserzählung« bezeichnet. Woher hat ihn Markus entnommen? Er entstammt nach der Analyse teils der hellenistischen, teils der palästinensischen Tradition. Daher erklärt sich der Satz auf S. 212: Im übrigen konnte die Stoffauswahl des Markus nicht durch die mythische Grundlage des Kerygma bestimmt sein. Wir sehen also, daß uns die Entstehung des Markusevangeliums ein Rätsel bleibt. Daran ist die unklare Vermengung der beiden Größen »hellenistisches Kerygma« und »Tradition der Geschichte Jesu« schuld. Was unter ersterem zu verstehen sei, wissen wir trotz Hinweis auf Phil 2 6 ff. nicht, letztere aber ist zu eng begrenzt. Welchen Einfluß dieses Kerygma gehabt hat auf die Komposition, sehen wir auch nicht. Wenn es nicht auf den Stoff gewirkt hat, so vielleicht auf gewisse »dogmatische Theorien« des Markus? Doch auch das wissen wir nicht, genau so wenig ahnen wir, woher Markus den historischen Aufriß hat, in welchem Verhältnis er zum Kerygma und dieses wieder zum Kult steht usw. Wir hören nur von »gewissen Größen«, die »irgendwie« auf die Entstehung des Markusevangeliums von Einfluß gewesen sind.

Ueber Matthäus und seine Redaktionsarbeit ist wenig zu

Princeton Theological Seminary Library

sagen. Was Bultmann an Eigentümlichkeiten des Lukas aufzählt, ist längst bekannt. Wichtig ist nur die Frage für uns, wie Matthäus und Lukas zu Q stehen. Hat Lukas die Q-Fassung zerschlagen oder Matthäus die Einzelstücke zusammengefügt? Diese Frage ist noch keineswegs geklärt, und eine Traditionsgeschichte müßte vor allem geeignet sein, ihre Lösung näher herbeizuführen, wenn sie nicht über der Zerschlagung des Stoffes und seiner Aufteilung in literarische Formgruppen die Bedeutung der Sammlungen vernachlässigte. Statt vom Einzelstück auszugehen, muß man einmal von der Quelle ausgehen und sie als ganze auf sich wirken lassen, um sie dann in ihrem Entstehen nach formgeschichtlicher Methode zu begreifen. Damit würde die schon öfter vermißte Klarstellung des Verhältnisses der Formgeschichte zu den Quellentheorien zu erzielen sein. Diesen Wunsch wird man gerade am Schluß der Bultmannschen Arbeit besonders empfinden, wo der Redaktionsprozeß eher den Eindruck einer Anarchie als einer Ordnung macht. Es kommt daher, daß aus den tausenderlei Fetzchen und Sätzchen, die die Analyse ausgeschieden hat, nun das organische Ganze, wie es uns heute vorliegt, entstehen soll. Dieser Entstehungsprozeß muß notwendig kompliziert sein, aber das würde nichts schaden, wenn er nicht im ganzen unklar bliebe infolge der unbestimmten Terminologie Bultmanns und der unklaren Vermischung der Motive und Einflüsse, die auf die Tradition gestaltend eingewirkt haben sollen. So wird man von dem Schluß der Arbeit ebensowenig befriedigt sein wie vom Ganzen, so sehr sie auch in Einzelheiten anregend und fördernd wirkt.

Resultat der Arbeit.

Zustimmen kann man Bultmann in der Einteilung und Benennung der Stoffgruppen, die sachgemäßer ist als die von Dibelius. Zu begrüßen ist die Ablehnung des Versuches, diese Gruppen noch besonderen praktischen Zwecken zuzuweisen (cf. S. 226 f.), wie es Dibelius mit seiner »konstruktiven Methode« tat; verdienstlich ist der Versuch, das Verhältnis von palästinensischer und hellenistischer Tradition aufzuklären. Glücklich ist der Nachweis, daß die Olrikschen Gesetze für unseren Stoff gelten, und damit die »volkstümliche, unliterarische Art« der Tradition aufgezeigt wird. Methodisch einwandfrei ist das Bestreben, die ursprüngliche Form eines Erzählungsstückes festzustellen und durch synoptischen Vergleich zu ermitteln, welche Wandlungen es durch-

gemacht hat, aber man wird nicht sagen können, daß Bultmann »die Gesetze des Tradierens« — wie er sie in der Einleitung nennt — klar herausgearbeitet hätte und als Frucht der Analyse darböte. Er redet von Motiven aller Art, die auf den Stoff eingewirkt haben, aber sie sind nicht »die Gesetze des Tradierens«. Wo er von Gesetzen spricht — wie z. B. bei der Analyse der Apophthegmen — da hat man eher den Eindruck, ein Rezept des Analytikers vor sich zu haben. Gewiß redet Bultmann genug von den »Tendenzen«, die auf den Stoff gewirkt haben, aber nirgends stellt er sie klar zusammen, sie gehen mit Motiven — unter denen bald etwas Persönliches (Apologetik, Polemik), bald etwas Stoffliches (z. B. bei den Wundergeschichten und Legenden), bald etwas Dogmatisches zu verstehen ist — durcheinander. Diese unpräzise Fassung der Termini beeinträchtigt die Klarheit der Darstellung. So werden wir uns nicht wundern, wenn im Schluß, auf den wir später noch zurückkommen müssen, die Evangelien allgemein als »Kultlegenden« bezeichnet werden, und »der Kult« nunmehr als vager Sammelbegriff alle die unklaren Motive der Gestaltung samt der produzierenden Phantasie der Gemeinde in sich aufnimmt[1]. Es ist fraglich, ob der hellenistische Christuskult und Mythus einen Zwiespalt in die Tradition gebracht hat, so daß »Jesus und Christus« durcheinander gehen, so sehr man Bultmann sonst zustimmen kann, daß die »Form Evangelium« ein Werk des hellenistischen Christentums ist. Diese doppelte Auffassung der Person Jesu mußte in dem Augenblick einsetzen, wo die Jünger ihn als den Auferstandenen erlebt hatten. Mit diesem Moment erscheint ihnen sein Erdenleben in ganz anderem Lichte, die historische Gestalt wird »mythisch«, insofern sie übergeschichtlich wird. Daß die hellenistische christliche Frömmigkeit diese Vorstellung weiter entwickelt, und vor allem, wie Paulus zeigt, die Terminologie dazu geliefert hat, soll damit nicht geleugnet werden, aber die sprachliche Einkleidung ist noch nicht die Sache selbst. So rollt sich die Frage nach dem Evangelium und der Bedeutung des hellenistischen Kultes für seine Gestaltung, das Problem des »κύριος Χριστός« und des Verhältnisses zwischen palästinensischem und hellenistischem Christentum sowie zwischen Geschichte und Mythus erneut auf. Wenn wir hier lernen klar zu sehen hinsicht-

[1] Auf die auch von Bultmann erörterte Frage, ob es für »das Evangelium« Analogien in der Literatur gäbe, sei später eingegangen. Hier kann man seinen Ausführungen wesentlich zustimmen.

lich der Entwicklung der Tradition, mag uns auch das Werden des Christus deutlicher vor Augen treten. Diesen Dienst kann aber nur ein Forscher leisten, der das Historische und Mythische mit feinem Spürsinn zu scheiden versteht, soweit es bei der Verquickung beider in den Evangelien noch möglich ist. Hier versagt freilich Bultmann der Skeptiker. Er hat nicht den Sinn dafür, z. B. bei Markus alte Notizen herauszufinden, weil sie entweder »redaktionelle Zutat« sind, oder weil er in Markus von vornherein ein »mythisches Buch« sieht. Das Werden der Tradition ist ein einziger literarischer Prozeß, an dem sich die Phantasie der Gemeinde und der Redaktoren schaffend beteiligen. Dem Historiker werden einige Scherben belassen, die er mit Wehmut betrachten mag, ohne sie kitten zu können. Daß Jesus getauft ist, daß er »gelegentlich« geheilt und gepredigt hat, gibt man zu, nur ist das, was an Proben berichtet wird, »meist sekundär«.

Die späte schaffende Gemeinde ist am Werke, sie taucht alles in Mythus. Einen Weg vom tatsächlichen Ereignis bis zum evangelischen Bericht, der uns die Kraft der Erinnerung zeigte, gibt es für Bultmann nicht. Sollte es ihn tatsächlich nicht geben? Auf diese Frage gibt uns vielleicht der nächste Formgeschichtler eine Antwort, dem wir uns nun zuwenden: Albertz.

c) Albertz.

§ 1. Die Analyse der Streitgespräche.

Das Buch behandelt nur ein begrenztes Gebiet, die Streitgespräche der synoptischen Evangelien. Es zerfällt in zwei Hauptteile: 1) Untersuchungen — hier handelt es sich um die Analyse des Stoffes —; 2) Ergebnisse — dieser Teil behandelt die Entwicklung des Streitgesprächs vom Urgespräch bis zur literarischen Fassung, vergleicht diese Ausdrucksform mit anderen Formen der evangelischen Überlieferung und setzt sie endlich in Beziehung zur altisraelitischen und jüdischen Tradition. Die Form wird also genau abgegrenzt und mit anderen Ausdrucksformen verglichen, vor allen Dingen wird ihre Entwicklung vom tatsächlichen Urgespräch an verfolgt, und damit steht Albertz im Gegensatz zu Bultmann, der diesen Stoff nur als »literarisches Produkt« wertete.

Albertz läßt sich von dem Grundsatz leiten, daß die Streitgespräche der literarische Niederschlag eines wirklichen geschichtlichen Kampfes sind, den wir aus ihnen noch klar erkennen können.

Darum wird die Entwicklung vom tatsächlich erfolgten Urgespräch bis zur literarischen Festlegung verfolgt und ein Weg zur richtigen historischen Beurteilung beschritten, den wir bei Bultmann gänzlich vermißten. Wertvoll wird weiter die Untersuchung dadurch, daß sie das Streitgespräch als «Ausdrucksform« gegenüber anderen Formen der synoptischen Tradition erfassen will, und zwar nicht, wie es bei Dibelius und Bultmann geschah, durch Abteilung nach literarischen Gattungen, die man an den Stoff mehr oder minder gewaltsam heranbringt, sondern durch Vergleich mit ähnlichen Ausdrucksformen, die als Produkt einer geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden. Überall tritt der historische Gesichtspunkt gegenüber dem literarischen deutlicher hervor. Eine Auseinandersetzung zwischen den in Betracht kommenden Forschern liegt noch nicht vor. Es wird daher verständlich erscheinen, wenn sie bei der Darstellung der Albertzschen Ausführungen hier und da erfolgt, wo es der Zusammenhang gestattet.

Die Streitgespräche zerfallen in zwei Gruppen, versucherische und nichtversucherische; letztere sind gering an Zahl (4), erstere überwiegen bei weitem (13). Man wird nicht behaupten können, daß diese Unterscheidung, die von der Absicht der Gegner Jesu ausgeht, für die Behandlung des hier in Betracht kommenden Stoffes von Bedeutung wäre. Sie ist so wenig streng durchführbar wie die Unterscheidung von Streit- und Schulgesprächen. Man kann nicht immer bestimmt sagen, ob die Gegner Jesus versuchen wollten oder nicht. Unter den 13 Gesprächen, die Albertz zu den versucherischen rechnet, kann manches einer ehrlichen Entrüstung oder einem sachlichen Gegensatz entsprungen sein, ohne daß die Gegner gleich in hinterhältiger Absicht gekommen zu sein brauchen. Man kann auch nicht wissen, wie weit die Tradition den Gegnern dieses unlautere Motiv untergeschoben hat. Deshalb kann eine solche Einteilung, weil sie zu sehr auf persönlichem Urteil beruht, nicht grundlegend sein. Für die Betrachtung der Ausdrucksform trägt sie ohnehin nicht viel aus[1]. Gleich zu Beginn der Untersuchungen wird ein charakteristischer Unterschied gegenüber den beiden anderen Formgeschichtlern deutlich. Albertz ist nämlich auf die Behandlung der Streitgespräche durch die Beobachtung geführt worden, daß es im Markusevangelium zwei

[1] Cf. Albertz S. 14. Er behauptet, daß die Streitgespräche den versucherischen Charakter durch den Zusammenhang erhielten. Auch das ist fraglich.

Sammlungen gibt, die bereits »vormarcinisch« gewesen sind, eine galiläische und jerusalemische (Mc 2_{1-3_6} und 11_{15}—12_{40}). Obwohl er sonst noch einzelne Stücke behandelt, nimmt er seinen Ausgang nicht vom Einzelstück, sondern von der Sammlung. Ist die erste noch vollständig intakt, so hat die zweite Erweiterungen und Einschübe fremder Stücke erlitten, ist aber doch noch deutlich als Sammlung erkennbar.

Die erste Sammlung Mc 2_1—3_6 umfaßt fünf Gespräche:

1) 2_{1-12}: Die Heilung des Gichtbrüchigen, 2) 2_{13-17}: das Zöllnergastmahl, 3) 2_{18-22}: die Fastenfrage, 4) 2_{23-27}: das Ährenraufen, 5) 3_{1-6}: die Sabbatheiligung.

Eine chronologische Ordnung liegt bei Markus nicht vor. Durch die Notizen 2_1 und 2_{13} wird der Schauplatz der Geschichte festgelegt. Die Sammlung ist aber keine rein sachliche[1], weil sich von Geschichte zu Geschichte eine innere Steigerung nachweisen läßt bis zur »Höhe der Konfliktslage« in 3_6. Diese Behauptung wird durch die Beobachtung im einzelnen gestützt. Wie verhalten sich die Gegner?

1) Mc 2_6 διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. Sie sagen nichts, sie denken bloß. Daß Jesus ihre Gedanken errät, ist eine Sache für sich.

2) Mc 2_{16} οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων . . . ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Die Gegner wenden sich indirekt an Jesus mit einer Frage.

3) Mc 2_{18} καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ. Jesus wird direkt gefragt. Die Frage selbst ist sachlich und verlangt Aufklärung eines auffälligen Verhaltens der Jünger.

4) Mc 2_{23} καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν. In dem letzten Relativsatz liegt bereits Tadel und Anklage.

5) Die Gegner schweigen auf Jesu Frage. Er ist empört über ihre πώρωσις τῆς καρδίας. Im Disput hat er gesiegt, aber sie damit zur offenen Feindschaft getrieben.

Mc 3_6 συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

Eine Steigerung des Gegensatzes von Geschichte zu Geschichte ist nicht zu verkennen. Jesus selbst gerät auch in Affekt.

[1] Daß Mc 2_1—3_6 eine Sammlung nach sachlichen Gesichtspunkten vorliegt, ist schon früher erkannt. Vgl. H. J. Holtzmann, H. C. I S. 84 und B. Weiß, Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen (1872) S. 22, sowie desselben Verf. Leben Jesu I S. 46.

Die Meinung Bultmanns, daß das Verhalten der Gegner Jesu bei Markus von Anfang an das gleiche sei, ist nicht richtig, wie die Betrachtung dieser Sammlung lehrt. Sie entstammt einer Überschau über das ganze Evangelium. Und da ist es in der Tat auffällig, daß schon Mc 3_6 der Konflikt auf die Spitze getrieben ist. Wie ist das möglich, kann diese Bemerkung von Markus stammen? Wir müssen den Ursprung und Werdegang dieser Sammlung erklären. Daß sie nicht von Markus stammt, begründet Albertz folgendermaßen:

1) Der Hinweis auf die Passion ist für den Markus-Plan zu früh (Lc 6_{11} schwächt ihn deshalb stark ab); denn erst 8_{31} weiht Jesus die Seinen in sein Schicksal ein.

2) Das baldige Nachbringen eines einzelnen Gesprächs (3_{22-30}) wäre auffällig, wenn Markus die Zusammenstellung vorgenommen hätte. Die Höhe der Konfliktslage in 3_6 wird dadurch wieder abgeschwächt.

3) Die Sammlung gebraucht den Ausdruck »Menschensohn« im Sinne von Mensch, den Markus erst von den Leidensweissagungen an in einem eschatologischen Sinne — auf den Messias bezogen — anwendet.

Besonders die unter Nr. 1 und 3 genannten Gründe verdienen Beachtung. Es kann hier die Frage über die Bedeutung des Begriffes »Menschensohn« nicht erörtert werden. Die Meinungen darüber sind geteilt. Eine scharfsinnige Untersuchung hat Wrede angestellt (Messiasgeheimnis S. 17 ff.) unter Berücksichtigung der bisherigen Lösungen, um zu der Erkenntnis zu kommen, daß es eine befriedigende Antwort nicht gibt oder daß wir »auf Triebsand« geraten. Ob man nun zu der Lösung greift, daß »Menschensohn« vor Mc 8_{31} eine andere Bedeutung habe als später, oder annimmt, er sei antezipierend gebraucht, auf jeden Fall bleiben diese beiden Stellen auffällig. Ein psychologisches Verständnis wäre möglich, wir könnten die Inkonsequenz im Aufbau des Evangeliums begreifen, »wenn Markus einer Quelle nachschriebe«. Aber worauf, so fragt Wrede (ebenda S. 17) gründen wir eine solche Hypothese? Albertz begründet sie formgeschichtlich, wenn er in Mc 2_1—3_6 eine Sammlung sieht, die vor Markus existierte. Freilich sehen wir, daß er dabei einen Grund angibt, den Wrede von seinem Standpunkt aus selbst erst für einen zu begründenden hält. Das Menschensohnproblem ist gelöst, wenn wir hier eine

Quelle vor uns haben, die Markus benutzt, so sagt er. Wir haben eine solche Quelle vor uns, weil Menschensohn hier in besonderem Sinne gebraucht wird, so sagt Albertz. Wir bewegen uns also in einem Zirkel, der aber behoben ist, wenn man sich von der Wredeschen Skepsis gegen die Deutung Menschensohn = Mensch freimacht und ihm den Satz auf S. 18: »Feststeht das eine, daß Markus hier (d. h. 2_{10} und 2_{18}) vom Menschensohn im gleichen Sinne spricht wie überall« nicht ohne weiteres glaubt, weil er ihn nicht begründet[1]. Zu der Stelle 3_6 ist ein Vergleich mit den anderen Ansichten der Formgeschichtler lehrreich. Dibelius (S. 22): Dieser Vers ist eine pragmatische Bemerkung des Evangelisten. Bultmann (S. 5): Er ist redaktionelle Zutat. Wer ihn hinzugetan haben könnte, wird nicht gesagt. Schmidt (S. 100): Mit v. 5 könnte die Perikope schließen, v. 6 hinkt nach. Die vier Forscher haben dasselbe Gefühl: dieser Vers gehört nicht zur Perikope. Aber sie beurteilen ihn verschieden. Daß er eine »pragmatische Bemerkung« des Evangelisten ist, wird man nicht glaublich finden. Weshalb sollte sich Markus seinen Aufbau selbst stören? Es bleibt also die Möglichkeit, daß er vor dem Verfasser des Evangeliums schon mit der Geschichte $3_{1\,ff.}$ verbunden war (daß er später von einem Abschreiber hinzugefügt ist, diese theoretisch denkbare Möglichkeit verbietet die Verwendung dieses Verses bei Lukas). Zutat ist er auf jeden Fall, damit ist aber über seinen historischen Wert noch nicht entschieden. Dibelius und Bultmann sind mit solchen Zutaten in der historischen Beurteilung meist schnell fertig, wie die Bezeichnung »pragmatische Bemerkung« lehrt. Schmidt dürfte recht haben, wenn er meint, die eigenartige Zusammenstellung von Pharisäern und Herodianern (sonst ist das Schema »Pharisäer und Schriftgelehrte« üblich) lasse auf historische Treue schließen[2]. Wie sollte ein Redaktor diese eigenartige Verbindung erfunden haben? Es folgt daraus: Markus

[1] Vgl. dagegen: Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 17; Klostermann, Markus z. St. S. 19/20 und vor allem Dalman, Worte Jesu I S. 215 f. Wenn Mc 2_{10} organisch in die Erzählung hineingehört, 2_{27} dagegen ein Zusatz ist, so ist es fraglich, ob beide Stellen gleich aufgefaßt und den späteren (nach Mc 8_{31}) hinsichtlich des Sinnes gleichgestellt werden dürfen.

[2] Rahmen der Geschichte Jesu S. 100 f. Schmidt bewegt sich in einem Widerspruch, wenn er S. 100 sagt, v. 7 hinke nach und S. 101 diese Notiz benutzen will, um »die hier vorliegende Geschichte« (d. h. Mc 3_{1-5}) zeitlich näher zu bestimmen. 3_6 gehört nicht zur letzten Geschichte, sondern ist als Abschluß der Sammlung zu verstehen.

hat diese Notiz so fest mit der Sammlung verknüpft gefunden, daß er sie nicht zu entfernen wagte. Der Sammler, der den Vers anfügte, hat andeuten wollen, daß Jesu Geschick unabwendbar war. Albertz bringt eine Analyse der einzelnen Geschichten. Sie zu referieren, ist nicht nötig, weil er in den meisten Einzelbeobachtungen mit Dibelius und Bultmann übereinstimmt. Eigentümlich ist ihm die Betonung des Gesprächscharakters, er stellt genau Rede und Gegenrede und die Zahl der Gesprächsgänge fest. Er ist bestrebt, die Geschichten möglichst als organische Gebilde zu verstehen und ihnen einen guten Zusammenhang und Sinn abzugewinnen (cf. die Analyse der Geschichte vom Gichtbrüchigen S. 6—8). Ein »Herausspinnen aus Sprüchen« kommt für ihn nicht in Frage. Daß sich trotzdem Anhängsel finden, die zu Katechismen auswachsen können, steht für ihn fest (vgl. die Analyse zu Mc 7_{1-23} S. 36—39 und 10_{2-12} S. 39—41). Die Ausscheidung von Anhängseln und Zusätzen geschieht ähnlich wie bei Dibelius und Bultmann. Die Tradition von Mc 2_1—3_6 durchläuft folgende Stadien:

1) Einzelgeschichten.
2) Sammlung unter Zufügung der Notiz 3_6.
3) Erweiterung der Sammlung (2_{13} 2_{17b} 2_{19b} u. $_{20}$ $2_{21f.}$ $2_{27f.}$)[1].
4) Einfügung ins Markus-Evangelium unter Zusatz von 2_1 und 2_{13}.
5) Verwandlung der sachlichen Reihenfolge in eine zeitliche bei Lukas.

Daß diese Zusätze unecht sind, will Albertz im allgemeinen nicht annehmen bis auf die Erweiterung $2_{19b\,f.}$, die die Fastenpraxis der Gemeinde rechtfertigen soll. Sekundär ist erst die Textüberlieferung bei Matthäus und Lukas (cf. Albertz S. 15). Für die literarische Tradition ist bezeichnend, daß Matthäus an der Sammlung kein Interesse mehr hat und sie zerreißt, während Lukas sie durch chronologische Zwischenbemerkungen noch enger zu gestalten sucht. So ließe sich die Entwicklung im Einzelstück

[1] Die Tatsache, daß 2_{27} f. Zusatz ist, erweckt Zweifel, ob die beiden Menschensohnstellen 2_{10} und 2_{28} innerhalb dieser Sammlung gleich gedeutet werden dürfen, da sie nicht von demselben Erzähler herrühren. Es ist möglich, daß 2_{10} messianisch, 2_{28} dagegen ganz allgemein als »Mensch« zu deuten ist. Dann wäre nur 2_{28} ein Beweis für die »vormarcinische Sammlung«.

bis zu Lukas klar verfolgen. Fraglich mag nur erscheinen, ob die Zusätze erst in die Sammlung eingefügt wurden oder schon hier und da der Einzelgeschichte anhafteten, als sie mit anderen Geschichten vereint wurden. Die oben unter Nr. 2 und 3 angeführten Entwicklungsstufen erführen dann eine Umstellung. Sachlich wird damit nichts geändert.

Die Analyse der zweiten Sammlung verläuft ganz ähnlich. Sie steht im 11. und 12. Kapitel bei Markus und ist durch eine Einleitung (Tempelaustreibung) lokalisiert und — so will es der Verfasser des Evangeliums — gehört in die letzte Lebenszeit Jesu. (Für Einzelheiten cf. Albertz S. 16—36.) Der innere Zusammenhang dieser Sammlung ist noch deutlicher als bei der ersten, da einzelne Geschichten aufeinander Bezug nehmen (11_{28} weist auf die Tempelaustreibung hin, 12_{28} nimmt auf die Antwort an die Sadduzäer Bezug). Die Dialogführung ist geschickter, die Zeichnung der Situationen bei aller Knappheit anschaulicher. Die Fragen sind ebenso aktuell, wie die Antworten schlagend sind, so daß wir hier echte Überlieferung vor uns haben. Wie Albertz das im einzelnen ausmalt — hier erinnert er stellenweise an einen Prediger, der Geschichten auslegt, z. B. S. 21 — lese man S. 22 bis 32 nach. Er hat erst die Fragen, dann die Antworten charakterisiert. Einschaltungen sind außer 11_{18} und 12_{12}, die wieder auf die Passion hinweisen, in der vormarcinischen Sammlung nicht vorhanden. Er denkt nicht daran, die einzelnen Geschichten zu zerlegen und etwa von »gerahmten Logien« zu reden. Das Streben, die Form bis in die kleinsten Teile zu zerlegen, wird bei ihm durch das andere ersetzt, durch Ausmalung und Verständlichmachung der Situation, die Erzählungen als organische Einheiten zu begreifen. Dabei verleiten ihn at. Zitate im Munde Jesu nicht, an einen späteren Schriftbeweis der Gemeinde zu denken. Wenn man Albertzs ausdeutende Schilderung liest, so steht man unter dem Eindruck, daß diese Geschichten in der Tat lebendige Wirklichkeit atmen. Den Werdegang dieser zweiten Sammlung verdeutliche kurz folgendes Schema:

Einleitung: Die Tempelaustreibung (11_{15-17}). ($11_{18\,f.}$ Zusatz des Markus, 11_{20-26} Einschaltung.)

1. Gespräch: Die Vollmachtsfrage (11_{27-33}),
2. Gespräch: Der Kaiserzins (12_{13-17} nach Ausschaltung von 12_{1-12}).
3. Gespräch: Die Sadduzäerfrage (12_{18-27}).

4. Gespräch: Das vornehmste Gebot (12_{28-34}).
5. Gespräch: Der Davidssohn (12_{35-37}).
Schluß: Warnung vor den Pharisäern (von Markus angefügt?).

Wieder wie bei der ersten Sammlung ist das letzte »Gespräch« eigentlich ein Monolog; denn die Antwort bleibt aus. Den Gegnern ist der Mund gestopft, und Jesus steht den Rabbinen als der unüberwindliche Lehrer gegenüber. Die Frage, die Albertz aus dieser Sammlung heraushört, Jesus oder die Rabbinen? ist zugunsten Jesu beantwortet. Von Katastrophenstimmung ist nichts zu spüren. Man steht zum Teil Jesus sehr wohlwollend gegenüber, aber Markus hat durch passende Bemerkungen »Lichter aufgesteckt, die den Weg zur Passion beleuchten« (Albertz S. 17) und durch die Einordnung nach dem Einzug in Jerusalem angedeutet, daß die Katastrophe nahe ist. Die Tatsache, daß der Tempel genannt ist, ist allein kein Beweis dafür, daß diese Gespräche in Jesu letzte Lebenstage gehören, wohl aber die Tempelaustreibung, die die Konfliktsstimmung zwar nicht geschaffen, aber doch erhöht hat.

Wir haben bei der Darlegung des ersten Hauptteiles die beiden Sammlungen herausgegriffen, weil hierin das eigentliche Neue und Verdienstvolle der Albertzschen Arbeit liegt. Wer die Untersuchung der übrigen acht einzelnen Streitgespräche ansieht, wird da weitgehende Übereinstimmung mit Dibelius und Bultmann feststellen. Abweichungen bestehen nur in der historischen Wertung. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die Versuchungsgeschichte. Man lese die Analyse bei Bultmann S. 155 ff. — der diese Geschichte übrigens nicht zu den Streitgesprächen rechnet — und dagegen die Ausführungen bei Albertz S. 41 ff. Der Gesprächscharakter tritt bei Albertz deutlicher hervor; die religionsgeschichtlichen Parallelen fehlen nicht. Die ganze Einkleidung ist dichterisch, der alte Götterkampf zu einem Wortgefecht vergeistigt. Es handelt sich um eine »Problemdichtung«, keinen historischen Vorgang. So weit würde Albertz mit Bultmann übereinstimmen, aber nun kommt die entscheidende Abweichung: diese Dichtung ist keine »schriftgelehrte Haggada«, keine sekundäre Erfindung, sondern »der Künstler, der diese meisterhafte Erzählung geschaffen hat«, ist — Jesus selbst, der seine geheimen inneren Erfahrungen in dieser Einkleidung offenbart. Ein bedeutsamer Gegensatz besteht also zwischen Bultmann und Albertz in der letzten Ableitung des Stoffes. Bultmann, vom Literarischen

ausgehend, hält vieles für sekundäre Bildung, Albertz, der einen Sinn für das Echte und Schöpferische, für das Eigentümliche und Originale hat und sich in die Dichtung selbst versenkt[1], kann sie nicht unter Nachweis einiger Parallelen für das zusammengestoppelte Werk späterer Gelehrsamkeit halten, sondern muß unter dem Eindruck der künstlerischen Geschlossenheit und Feinheit zu dem Urteil kommen: hier hat der gedichtet, der uns die Gleichnisse geschenkt hat.

§ 2. Die »Ergebnisse«.

Wir kommen zu dem zweiten, wichtigeren Hauptteil, den Albertz »Ergebnisse« überschrieben hat. Vorweg sei bemerkt, daß wir der Ordnung des Buches nicht mehr folgen können, um Wiederholungen zu vermeiden. Der Weg führt vom Urgespräch zur Erzählung und von da zur Aufzeichnung und Sammlung. In allen drei Stadien wiederholt sich die Betrachtung gewisser Eigentümlichkeiten der Erzählungen, die Fragestellung, die Kampfmittel Jesu; Dinge, die bei der Analyse schon erörtert wurden. Das, was die Erzähler tradierten und die Sammler aufzeichneten, ist dasselbe, was in der Analyse entfaltet wurde. Es erscheint hier nur in etwas anderem Lichte. Wiederholungen sind bei solcher methodischen Anlage nicht zu vermeiden, handelt es sich doch um die Behandlung desselben Stoffes so, daß man bei der Analyse vom vorliegenden Text zum »Urgespräch« vorzudringen sucht, bei der Traditionsgeschichte hingegen den umgekehrten Weg vom Urgespräch zum heutigen Text geht. Bezeichnend ist gleich die Einleitung dieses Hauptteils »Am Anfang war das Wort«. Die Untersuchung führt also zum lebendigen Gespräch und bleibt nicht bei dem »literarischen Produkt« stehen.

Urgespräch. Über das Urgespräch ist natürlich schwer etwas auszusagen, weil es einmal in einer Sprache geführt worden ist, die wir nicht mehr haben, zweitens aber die Berichte von einer Seite stammen; denn es verbot sich für die Gegner von selbst, Gespräche, in denen sie unterlagen, zu sammeln. Demgegenüber läßt sich feststellen, daß Sprache, Ausdrucksform und Gedanken trotz des hellenistischen Gewandes jüdisch geblieben sind. Man darf nach Albertz mit einem »frischen, unverbildeten Gedächtnis der Jünger rechnen, die diese Geschichten zuerst erzählt haben«

[1] In dieser ästhetischen Wertung und Betrachtung hat Albertz Ähnlichkeit mit Krummacher. Beide sind Prediger und verstehen den Stoff auszudeuten.

(man denke an Gieseler). Die literarische Bezeugung ist auch günstig. Entweder stammen die Gespräche aus Markus und Q oder sie sind doppelt bezeugt, in jedem Falle gehören sie — wenn man bedenkt, daß sie schon vor Markus eine Sammlung waren — zu dem Urgestein der Tradition. Grundsätzlich besteht Übereinstimmung zwischen Bultmann und Albertz darüber, daß die Streitgespräche palästinensischen Ursprungs sind (cf. Bultmann S. 24). In längeren Ausführungen legt Albertz überzeugend dar, daß die sachliche Problemstellung typisch jüdisch ist und von hellenistischem Geist nichts ahnen läßt (S. 59—80). Die Fragen, die aus der Wachsamkeit über die Gesetzeserfüllung entspringen, sind ebenso jüdisch wie die apokalyptische Hoffnung, die die aufgeregten Gemüter zu der Frage drängt, ob Jesus »der Kommende« sei. Die Person Jesu interessiert. Jesus der Lehrer zieht an, stößt aber die Menschen noch mehr ab, so daß die Gespräche mit einem scharfen Gegensatz enden. Bekämpft wird »der geschichtliche Jesus«, nicht der »von der Gemeinde geglaubte Christus«. Die Kampfmittel deuten darauf hin, daß wir es mit einem wirklichen Kampfe zu tun haben, der Jesus von den Gegnern aufgedrängt ist. (S. 65), den er nicht durch lange Auseinandersetzungen, sondern durch kurze schlagende Beispiele, durch geschickte Gegenfragen (S. 67), durch das bei den Gegnern beliebte Schlußverfahren (S. 69 f.) und endlich durch den Schriftbeweis siegreich durchführt (S. 72 ff.), der aber weniger dazu dient, Jesu Verhalten durch eine Autorität zu rechtfertigen, als den Gegnern den Mund zu stopfen, die mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden. Was wir in diesen Gesprächen vor uns haben, ist der Kampf Jesu mit seinen Zeitgenossen, nicht die Auseinandersetzung der »Gemeinde« mit ihren Gegnern. Hier gehen also Bultmann und Albertz auseinander. Albertz analysiert den Stoff grundsätzlich genau so wie Bultmann, er lokalisiert ihn wie jener in Palästina, aber er beurteilt ihn historisch ganz anders, weil er ihn nicht als literarische Größe, sondern als »Niederschlag wirklicher Begebenheiten« wertet (cf. Bultmann S. 21; dagegen Albertz Einl. S. VI). So würde Albertz es strikt ablehnen, die Streitgespräche als »ideale Szenen« in dem Bultmannschen Sinne zu bezeichnen, daß sie »eine Idee in einer konkreten Szene bildhaft zum Ausdruck bringen«. Er denkt gar nicht daran, die Sadduzäerfrage für Gemeindebildung zu halten, weil »Jesus mit diesen Leuten wohl kaum disputiert haben wird«, sondern schließt aus dem Gesprächsgang (dem geschickt konstruierten Fall und der einfachen

Antwort), daß er historisch ist. Es fällt ihm auch nicht ein, die beiden Gespräche, in denen Jesus die Initiative ergreift, für sekundär zu halten, »weil sonst der Anlaß von den Gegnern ausgeht«; ist es doch durchaus verständlich, daß Jesus nach einer Reihe von Angriffen auf ihn seinerseits zum Angriff übergeht. Das Streitgespräch ist also kein literarisches Produkt, sondern war bei Jesu unliterarischer Art das einzige Mittel, sich mit Gegnern auseinanderzusetzen. Seine Entstehung verdankt es nicht einer erborgten literarischen Form, dem griechischen Apophthegma, sondern der schlichten Nacherzählung lebendiger Wirklichkeit. Diese Form wurzelt also im Leben, das sie aus sich heraus geschaffen hat. Grundsätzlich betrachtet, ist das Streitgespräch absolut unliterarisch; aber damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es literarisiert worden ist. Das Urgespräch ist nicht an Ort und Stelle zu Protokoll genommen, sondern nacherzählt, und diese Erzählung bedingt gewisse Veränderungen (vgl. Dibelius S. 15).

Die Erzählung. Der Erzähler schweigt völlig über seine Person. Wir können also nicht mehr feststellen, wie nahe er den Vorgängen selbst gestanden hat. Ihm fehlt jegliches »gelehrtes Interesse eines Chronisten«. Wann und wo das Gespräch stattgefunden hat, wer die einzelnen Gegner waren, sagt er uns nicht. Ebensowenig erfahren wir etwas über den Zuhörerkreis. Sicher hat oft mehr als eine Person mit Jesus diputiert, Der Erzähler vermag einen Dreikampf nicht zu gestalten, er beschränkt sich auf »Spieler und Gegenspieler«[1], welch letzterer häufig ein Kollektivum ist. Vielleicht erklärt sich daher, daß Jesus auf Fragen an die Jünger antwortet. Jesus und die Jünger werden als eine Partei zusammengefaßt. Die Streitgespräche haben sich in mehreren Gesprächsgängen vollzogen, der Erzähler berichtet meist nur zwei. Hat hier das Gedächtnis nicht ausgereicht, oder hat man in dem Bestreben, knapp und kurz, d. h. behältlich zu erzählen, die wirklichen Vorgänge verkürzt? Grußformeln, in denen der Orientale sehr umständlich ist, Gesten und Minenspiel, die der Erzähler noch nachahmen konnte, sind dem »literarischen Erkaltungsprozeß« zum Opfer gefallen. Daraus ergibt sich, daß wir es durchweg mit einer Verkürzung der historischen Wirklichkeit zu tun haben. Dieser

[1] Auf diese Eigenart der Darstellung (bei Albertz S. 81 ff.) wiesen schon K. L. Schmidt, Dibelius und Bultmann (auch Wellhausen in seiner Einleitung in die ersten drei Evangelien) gelegentlich hin.

Verkürzungsprozeß läßt sich in der schriftlichen Tradition noch verfolgen. Markus arbeitet — vielleicht weil er die Erzählungen noch im Ohr hat — mit dramatischen Motiven, er malt Spannungen und Stimmungen die Matthäus z. B. meistens gestrichen hat, wodurch er den Stoff noch mehr literarisiert. Es ist also kein Wunder, daß der älteste Evangelist ausführlicher ist, er steht den Ereignissen noch näher — oder besser besagt — er respektiert mehr die Arbeit des Sammlers und ist pietätvoller gegen seine Überlieferung, als es Matthäus gegen ihn ist (cf. Herders Urteil oben S. 17 Anm. 1).

Zweck der Erzählung. Was ist nun der Zweck dieser Erzählungen? Sie wollen der Gemeinde Herrenworte als verpflichtendes Gesetz vor Augen führen. Darum liegt aller Nachdruck auf dem Wort Jesu, das noch durch Anhängsel erweitert wird, während das Interesse für Ort und Zeit und für den Anlaß zum Gespräch gering ist. Wir hörten oben schon, daß die Gegner nicht genau charakterisiert werden, sondern als Typen behandelt sind. Auch dafür hat Albertz eine Erklärung. Der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern lebte nach seinem Tode fort. Die Diskussion ging weiter zwischen den Jüngern und dem zeitgenössischen Judentum. Die Erzähler denken an die Gegner ihrer Tage und verwenden »die typischen Pharisäer überall da, wo die älteste Erzählung unbestimmt war« (Albertz S. 98). Das Jesuswort dient, »im Kampfe einst geprägt«, weiter als Kampfmittel, wobei es den zeitweiligen Bedürfnissen der Erzähler angepaßt, d. h. meist verallgemeinert wurde. Aus dem konkreten Fall wurde eine Regel, eine »nova lex«. Die Streitgespräche haben als »apologetische Aushilfen« gedient, nicht in dem Sinne, daß man sie im Disput mit Gegnern verwendet hätte, sondern als Mittel, die gewonnenen Juden in dem neuen Christusglauben zu festigen. Die Streitgespräche hatten einen »festen Platz im geschichtlichen Leben«, nämlich »in den Gemeindezusammenkünften der aus dem Judentum gewonnenen Christusgläubigen«. Bezeichnend ist, daß das Kreuz Christi und sein Tod, der eigentliche Ausgangspunkt der urchristlichen Apologetik, gar nicht erwähnt werden. Jesu Person tritt nicht als Kultheros hervor, sondern als »der Lehrer«. Lehrer sind es nach Albertz auch gewesen, die diese Erzählungen in den Gemeindeversammlungen weitergaben, um »dem beginnenden apologetischen Interesse der Gemeindemitglieder durch Darbietung der einschlägigen Herrenworte zu dienen« (S. 101).

Aufzeichnung und Sammlung. Das dritte und letzte Stadium ist die Aufzeichnung und Sammlung. Der entscheidende Schritt in die Welt wird damit getan. Aus dem engen Zuhörerkreis wird eine Lesergemeinde, deren Grenzen nicht zu ziehen sind. Das für den Augenblick wirkende Wort wird für die Zukunft festgelegt. Mit dieser schriftlichen Formulierung hören die »fortwährenden Veränderungen in lebendigem Wachstum« auf. Die uns überkommene Gestalt des Textes ist eine von den vielen, die das Glück hatte, festgehalten zu werden. Weshalb griff man zur Feder? Drei Gründe gibt es dafür:

1) das Wachstum der Christenheit über weite Gebiete;
2) der zeitliche und persönliche Abstand von den Worten und Taten Jesu;
3) die Auseinandersetzung mit den Reaktionen der Umwelt. (Näheres cf. Albertz S. 104—110).

Die genannten Gründe, die zur Aufzeichnung geführt haben, gelten auch für den übrigen Stoff der Tradition. Wertvoll ist, was Albertz noch über die Quellen und ihr Verhältnis zu unserem Stoff sagt (S. 110ff.). Danach hat Q kein großes Interesse für die Streitgespräche gehabt, weil Q sich auf die Herrenworte beschränkte, hat aber einige Gespräche aufgenommen, die als Zeugnisse für die Messianität Jesu von Bedeutung waren. Markus ist die Hauptquelle. Mit ihm ist »die literarische Geschichte des Streitgespräches innerhalb der Synopse im wesentlichen zu Ende«. Matthäus und Lukas bringen wenig Neues, ihr Text ist zumeist eine schlechtere Rezension des Markus. Damit wäre die traditionsgeschichtliche Entwicklung im wesentlichen gezeichnet, und wir wollen die Übereinstimmungen und Gegensätze der drei Formgeschichtler in einem kurzen Überblick vor Augen führen.

Thesen.

1) Der vorliegende Stoff wird von Bultmann und Albertz vollständig, von Dibelius nur mit Auswahl behandelt. Soweit sich trotzdem feststellen läßt, bezeichnet ihn Dibelius als »Paradigmen«, Bultmann als »Apophthegmen«, Albertz als »Streitgespräche«. Auf die Unzulänglichkeit der Dibeliusschen Terminologie ist schon früher bei Besprechung der Paradigmen eingehend hingewiesen worden. Dieser Typ ist zu einseitig durch stilistische Beobachachtungen gewonnen ohne Rücksicht auf den sachlichen Inhalt. Er hätte Dibelius verbieten sollen, ein Streitgespräch, wie z. B. die

Fastenfrage, mit der Geschichte von der Segnung der Kinder (Mc $10_{13\,ff.}$) zusammenzustellen. Bultmann scheidet hier zwischen Streitgesprächen und biographischen Apophthegmen, zu denen er die eben genannte Geschichte rechnet. Er stimmt in der Abteilung des Stoffes mit Albertz mehr überein, weil er unter dem farblosen Oberbegriff »Apophthegma« doch die Streitgespräche als besondere Gruppe begreift. Daß sie in der Überlieferung einen Platz für sich beanspruchen dürfen, hat Albertz meines Erachtens einleuchtend gezeigt.

2) Die drei Formgeschichtler stimmen darin überein, daß sie unseren Stoff auf palästinensischem Boden geformt sein lassen (in der Urgemeinde). Die spezifisch »jüdischen« Züge sind auch gar nicht zu verkennen. Gelegentliche »hellenistische« Bildungen ändern an diesem Urteil nichts.

3) Trotzdem wird der »Sitz im Leben« verschieden bestimmt. Er ist nach Dibelius »die Predigt«, nach Bultmann unbestimmt (lediglich von den »biographischen Apophthegmen« sagt Bultmann, sie seien als Predigtparadigmen denkbar), nach Albertz »die Gemeindeversammlung«. Daraus folgt, daß Streitgespräche keine Paradigmen, sondern Lehrstücke sind, die Jesus den Lehrer veranschaulichen und von Lehrern erzählt sind. Sie rücken damit der »Paränese« nahe, was bei ihrer Absicht, das christliche »Gesetz« zu verkünden, und bei ihrer formalen Verwandtschaft mit den Logien nicht wundernehmen kann.

4) Dem widerspricht allerdings der von Albertz erhobene Quellenbefund, Q lehrt nämlich, daß die Streitgespräche nicht als Logien, sondern als »Erzählungen« betrachtet wurden, und deshalb in der »Redenquelle« — von begründeten Ausnahmen abgesehen — keine Aufnahme fanden. Die Zusammenstellung mit den Logien erscheint also nur insofern richtig, als beide Gruppen der »Paränese« dienten, welche keine Formbezeichnung ist, sondern nur auf die praktische Verwendung des Stoffes hinweist.

5) Eine Verwandtschaft zwischen Logien und Streitgesprächen besteht auch nach Albertz nicht in der Weise, daß zwischen beiden Gruppen Übergänge stattgefunden hätten (»gerahmte Logien« nach Dibelius, aus »Sprüchen gesponnene Apophthegmen« nach Bultmann). Nur — wie aus Nr. 3—5 zu folgern ist — der »Sitz im Leben« ist der gleiche, beide Stoffgruppen gehören in den internen Lehrbetrieb der Gemeinde. Daß eine Klärung des Verhältnisses zwischen praktischer Verwendung und Motiven der

Entstehung und Formgebung nötig ist, sei hier nur kurz betont. Sie erfolge bei der späteren Auseinandersetzung der einzelnen Ergebnisse der drei Forscher und deren Ausgleichung.

6) Grundsätzlich verschieden ist die historische Bewertung des Stoffes bei Bultmann und Albertz (Dibelius geht teils mit Bultmann, insofern er »von gerahmten Logien« spricht, teils mit Albertz, wenn er in den Paradigmen und ihrer Verbindung mit der Predigt — im Anfang war die Predigt! — älteste gute Tradition sieht). Prägt jener den Begriff der »idealen Szene«, so spricht dieser von »Verkürzung der historischen Wirklichkeit«. Sind für jenen die Streitgespräche Produkte der Gemeinde, so für diesen »der literarische Niederschlag wirklicher Kämpfe«. Im Gegensatz zu Dibelius und Bultmann geht Albertz dabei nicht vom Einzelstück, sondern von der Sammlung aus.

§ 3. Die Geschichte der Ausdrucksform.

Damit sind die wichtigsten Punkte, in denen die drei Forscher übereinstimmen und abweichen, zunächst einmal festgestellt. Neu ist bei Albertz die Geschichte der Ausdrucksform, die er durch Vergleich mit ähnlichen Stoffen aus dem Alten und Neuen Testament zu gewinnen sucht. An einer Abgrenzung hat es bei Bultmann und Dibelius nicht gefehlt, aber man vermißte vielfach die Beziehung der Stoffgruppen zueinander. Albertz legt Wert darauf, solche Beziehungen nachzuweisen. Er vergleicht daher zunächst das Streitgespräch mit der übrigen synoptischen Gesprächsüberlieferung. Bezeichnend ist für diese Gespräche, wie ihr Titel sagt, der Streit Jesu mit Gegnern. Deshalb ist es von Interesse, zu sehen, welche Beziehungen zwischen Streitgesprächen und Streitworten bestehen, die bei formaler Unterscheidung sachlich verwandt sind. Endlich werden die Streitgespräche mit den Taterzählungen verglichen, die auch gelegentlich Gespräche enthalten, um beide Ausdrucksformen gegeneinander abzugrenzen. Den Schluß bildet eine Einordnung der Streitgespräche Jesu in die »israelitisch-jüdische Entwicklung der Streitgespräche«, um den geschichtlichen Ursprung dieser Ausdrucksform nachzuweisen. Auch darin bietet Albertz Neues. Dibelius und Bultmann arbeiten mit einer fertigen Form, zu der sie Analogiebeispiele aus der zeitgenössischen, jüdischen und hellenistischen Literatur beibringen, um zu zeigen, daß sie literarisch weit verbreitet war. Albertz, historisch mehr interessiert als jene, will zeigen, wie diese Form

im Leben und in der Literatur geschichtlich geworden ist. Damit treibt er »Formengeschichte«, wie er es nennt. Die Resultate dieses Versuchs wollen wir uns kurz vergegenwärtigen.

I. Bei einem Vergleich des Streitgesprächs mit der synoptischen Gesprächsüberlieferung geht Albertz quellenmäßig vor. Seine Ergebnisse sind dabei folgende:

1. a) Die Quelle Q hatte nur ein inhaltlich wichtiges Gespräch: die Unterhaltung Jesu mit dem Hauptmann von Kapernaum (Mt 8_{5-10} Lc 7_{1-9}), daneben noch zwei kleinere über die Nachfolge (Mt 8_{19-22} und Lc $9_{61\,f.}$). Bei den sonstigen »Gesprächen«, deren Stoff Matthäus und Lukas gemeinsam, also aus Q, haben, liegt literarische Bildung des Matthäus oder Lukas vor, die — wie ein Vergleich zeigt — bald einen Spruch in Gesprächsform kleiden, bald rein erhalten. Diese sekundäre Bildung verstößt nicht gegen das früher mitgeteilte Urteil von Albertz über die historische Echtheit der Streitgespräche; denn es bezog sich eben nur auf Streitgespräche, nicht auf Gespräche im allgemeinen. Diese Tatsache wird uns aber noch nötigen, das Verhältnis von Streitgespräch und Schulgespräch zu klären; denn die von Albertz als sekundäre Bildungen bezeichneten Stücke werden von Bultmann zu den Schulgesprächen gerechnet, die er bekanntlich mit den Streitgesprächen zusammenstellt. Der Quellenbefund ergibt also: Q hat nicht Gespräche, sondern Herrenworte überliefern wollen. Die oben genannte Ausnahme hat in dem einzigartigen Glauben des Heiden ein Motiv für die Heidenmission, das dem Verfasser von Q wichtig war und ihn deshalb zur Aufnahme dieser Erzählung veranlaßte (S. 118/119).

b) Ein reicheres Gesprächsmaterial bietet Markus. Es gibt Gespräche, die einen Bestandteil von Heilungserzählungen bilden und fünffacher Art sind, wie man S. 119 f. nachlesen möge. Auch die Naturwunder enthalten Gespräche (z. B. Seesturm). Diese finden aber nicht — wie bei den Heilungen — zwischen Jesus und dem Kranken, zwischen Jesus und Fremden, sondern zwischen ihm und seinen Jüngern statt. Daneben finden sich noch besondere Jüngergespräche, die meist einen Teil von Erzählungen bilden (Beispiele S. 122). Gespräche, die in sich eine Erzählungseinheit darstellen, sind die über das Messias- und Leidensgeheimnis. In ihnen findet wirklich eine Aussprache mit Jüngern statt, die sonst nur als Staffage dienen. Fünf dieser Jüngergespräche im eigentlichen Sinne gibt es: Mc 8_{27-33} und Par.; Mc 9_{33-37}

und Par.; Mc 10_{35-45} und Par.; Mc 14_{18-21} und Par.; endlich Mc 14_{26-31} und Par.

c) Das Sondergut bei Matthäus ist spärlich. Original ist das Gespräch über die Tempelsteuer 17_{24-27}, auffallend der häufige Gebrauch des Wechselgesprächs in den Gleichnissen (Kap. 24 f.).

d) Bei Lukas sind die Jüngergespräche häufiger (z. B. bei Petri Fischzug Kap. 5, Bitte um ein Gebet Kap. 11 u. a.). Er bringt auch Gespräche Jesu mit Leuten, die nicht dem Kreis der Zwölf angehören (2_{48} f. 19_{1-9} 7_{36-50} u. a.), deren kunstvollstes das mit den Schächern am Kreuz ist, sofern hier drei Personen eingeführt werden (23_{39-43}). Dazu kommen noch zahlreiche Gespräche in den Kindheitsgeschichten und Gleichnissen. Der Überblick über die literarischen Quellen lehrt also, daß von Q bis Markus und Lukas eine Zunahme der Gespräche zu verzeichnen ist.

2. Worin stimmen diese Gespräche nun mit den Streitgesprächen überein?

a) Sie werden von Jesus geführt, sie haben seine Person zum Gegenstand oder sie sind von ihm (in den Gleichnissen) gebildet. Die gesamte Gesprächstradition zeigt also, wie die Streitgespräche, eine Konzentration auf Jesu Person.

b) Die Zahl der Parteien beträgt durchweg zwei, das Gespräch wird zurzeit immer mit einem Gegner geführt.

c) Meist ist das Gespräch mit Wort und Antwort erledigt. Häufiger sind zwei Gesprächsgänge, drei dagegen selten. Der dreifache Gesprächsgang wird nirgends überschritten. Ein dreigliedriges Gespräch (z. B. Mc 14_{18-21}) widerstrebt natürlich dem Charakter des Streitgesprächs, wo bei der Zweizahl der Gegner immer nur eine gerade Zahl von Gliedern (2, 4, 6) vorkommt. Es ist dem »biographischen Apophthegma« eigen; aufs Ganze gesehen, ist die Erzählungstechnik bei beiden Gruppen die gleiche.

d) Wie bei den Streitgesprächen, so fehlt auch bei den übrigen synoptischen Gesprächen jegliches Interesse für historische Daten, Orts- und Zeitangabe, wenn man von den »literarischen Klammern« der Evangelisten absieht. Die Charakteristik der Partner ist sehr dürftig (sie ist am deutlichsten beim Hauptmann von Kapernaum und der Syrophönizerin). Albertz spricht hier von den »Heidenmissionssympathien der ältesten Erzähler« (S. 132 Anm. 1), weil er auf Q zurückschließt. Dibelius hält Charakteristik für ein späteres Stadium; Bultmann bezeichnet die Geschichten als völlig sekundär. Das Verhältnis der Quellen und ihres historischen

Wertes zu den Traditionsgeschichten und ihrer stilistischen Fortentwicklung ist, wie man hier wieder sieht, noch unklar.

3. Worin unterscheiden sich die Streitgespräche von den übrigen Gesprächen formell? Dieser Abschnitt (S. 133—140) ist weniger gut gelungen. Vielleicht liegt der Fehler darin, daß Albertz den Unterschied formell bedingt denkt. Er ist aber, wie seine bisherigen Ausführungen zeigten, formell sehr gering. Daher erklärt sich der etwas gewundene Satz auf S. 140: Die Streitgespräche bilden innerhalb der evangelischen Gesprächsüberlieferung eine klar abgrenzbare Gruppe mit besonderem Zweck und besonderen Vorzügen, aber die formale und inhaltliche Verwandtschaft mit den übrigen Jesusgesprächen ist mit Händen zu greifen.

Inhaltlich müssen Unterschiede bestehen. Albertz nennt ja selbst einen solchen: Der Messiasgedanke wird im Jüngergespräche erörtert, aber nicht im Streitgespräch, das sich in der Öffentlichkeit vollzieht. Der Streit dreht sich in den Gesprächen mit Gegnern nicht um Jesu Person und seine Bedeutung, sondern ist mehr sachlicher Art. Daß er der Messias sei, sagt Jesus öffentlich nirgends. Die Frage nach seiner Vollmacht beantwortet er ausweichend, den Vorwurf, er treibe mit Beelzebul Teufel aus, weist er als widerspruchsvoll ab. Bezeichnend ist in den Streitgesprächen die außerordentliche Zurückhaltung Jesu. So treffend seine Antworten sind, so sehr sein und der Jünger Verhalten neuartig und deshalb zum Widerspruch reizend ist, was ihn im Tiefsten zu solcher freien Stellung gegenüber dem »Gesetz« veranlaßt, sagt er nicht; denn sein »Schriftbeweis« ist ja nur ein Mittel, »den Gegnern den Mund zu stopfen«. Diesen tiefgehenden Unterschied sollte Albertz nicht verwischen durch Betonung formeller Gleichheit. Das entscheidende Charakteristikum dieser Streitgespräche, das ja — wie wir eben unter Nr. 2 c) gesehen haben — auch die Form beeinflußt hat, ist der Streit, und darin unterscheiden sich Streitgespräche von Schulgesprächen oder Jüngergesprächen. Ihr Unterschied gegenüber allen Taterzählungen, die Gesprächsstücke enthalten, besteht darin, daß es bei ihnen auf das entscheidende Wort ankommt, bei jenen aber auf die Tat (cf. Albertz S. 151—153). Hier ist das Gespräch Selbstzweck, dort nur begleitender Art. Ein Mittelding bilden »Streitgespräche, bei denen Heilungen der Anlaß sind«. Hier ist die Tat nur begleitender Nebenumstand, das Wort die Hauptsache. Diese Vermischung, die im Leben

ihren Ursprung hat, läßt alle rein formalen Unterscheidungen zu Schanden werden.

II. Ist das Streitgespräch formal mit den übrigen Gesprächen verwandt, so zeigt es, sachlich betrachtet, eine Verwandtschaft mit Streitworten, die zwar nicht die Form von Gesprächen haben, aber einen Gegensatz zum Ausdruck bringen.

a) Der Wehespruch. Er ist von Q in verschiedenen Stücken tradiert, von Matthäus und besonders von Lukas literarisch ausgestaltet (Sammlung von Wehesprüchen, Analogiebildung zu den Seligpreisungen). Jesus richtet seinen Weheruf nicht an Einzelpersonen, sondern an große Gruppen. Viel aggressiver als die Streitgespräche fällen die Weherufe ein endgültiges Urteil. Jesus verhandelt nicht mehr, er bricht ab. Er erhebt Anklage und spricht zugleich das letzte endgültige Urteil (so in den Weherufen über Bethsaida und Choracin, über die Pharisäer [Lc 11_{39-44}] und Gesetzeslehrer [11_{46-52}]). Diese Weherufe gehören nach Albertz hinter die Streitgespräche als Abschluß der Auseinandersetzung von Jesu Seite. Dazu ist nun zu bemerken, daß es auch Weherufe apokalyptischen Charakters gibt, die nicht Ergebnis einer feindlichen Auseinandersetzung sind (Mc 13_{17} Mt 18_{7} u. a.). Formal gehören sie mit den genannten zusammen, soll man sie, weil ihr Anlaß ein verschiedener ist, trennen? Bultmann stellt alle diese Worte als Drohworte zusammen, die eine Untergruppe der »prophetischen und apokalyptischen Worte« sind. Daß ein Teil von ihnen mit den Streitgesprächen in Verbindung zu setzen sei, darauf ist Bultmann nicht gekommen. Im Gegensatz zu Albertz hält er die meisten dieser Worte für Gemeindebildungen (so die Drohworte gegen die galiläischen Städte). Bei den Weherufen über die Pharisäer und Gesetzeslehrer rechnet er mit Zusätzen der Tradition (ursprünglich soll keine Beziehung zu Jesu Person bestanden haben, sondern erst durch den Zusammenhang hergestellt sein) (cf. Bultmann S. 68). Eine Auseinandersetzung zwischen Bultmann und Albertz in dieser Frage ist noch nötig, sowohl was die Abgrenzung dieser Weherufe betrifft, als auch nach ihrer geschichtlichen Bedeutung im Leben Jesu und einem daraus folgenden Zusammenhang mit den Streitgesprächen.

b) Die Antithese. Hier handelt es sich um programmatische Äußerungen, die eine irgendwie im Volk verbreitete Meinung ablehnen und demgegenüber die wahre Absicht Jesu enthüllen (z. B. nicht Gerechte rufen, sondern Sünder; nicht sich dienen lassen,

sondern dienen; nicht das Gesetz auflösen, sondern erfüllen u. a.). Meist sind es Worte, die vom Kommen Jesu, seinen Absichten und Aufgaben reden. Albertz nimmt an, daß Jesus mit diesen Worten eine öffentliche Diskussion endgültig beantworte und damit erledige. Sie sind also das Ergebnis von Streitgesprächen, die die Leute unter sich geführt haben, und die Jesus zu Ohren kamen. Die Antworten dienen weniger zur Aufklärung der öffentlichen Meinung als der der Jünger (S. 144). Nun war es ja bei den Streitgesprächen auffallend, daß Jesu Person gänzlich zurücktrat und lediglich sachlich diskutiert wurde. In einem einzigen Fall Mc 2_{17} spricht Jesus von dem Zweck seines Kommens, aber dieses Wort wird ja für einen Anhang gehalten. Literarisch betrachtet, stehen also die Streitgespräche und Antithesen in keinem Zusammenhang[1]. Sie sind zum Teil in Redestücken verstreut, zum Teil an biographische Apophthegmen oder andere Geschichtserzählungen angehängt, d. h. an Geschichten, die keinen Streitcharakter tragen. Auch dort müßte festgestellt werden, ob sie organisch aus dem Ganzen herauswachsen oder bloß angehängt sind. Es ist nämlich sehr wesentlich, ob man die Veranlassung zu diesen Antithesen noch feststellen kann oder sich — wenn sie als isoliertes Logion hier und da eingestreut sind — mit der Vermutung begnügen muß, daß sie das Ergebnis einer uns unbekannten öffentlichen Diskussion seien. Interessant ist hier wieder der Gegensatz zwischen Bultmann und Albertz. Bultmann rechnet diese Antithesen mit anderen Logien zu den Ich-Worten; obwohl er die Worte »Vom Kommen Jesu« auch besonders zusammenstellt (Bultmann S. 93), hält er es — gegen Harnack und damit auch gegen Albertz, der hierin Harnack folgt (cf. S. 93 Anm. 1 und S. 143 bei Albertz) — methodisch für unzulässig, diese Worte zu isolieren. Er hat sich nun einmal die Ich-Worte als besondere Gruppe festgelegt und rechnet, ungeachtet aller Verschiedenheit des Inhalts, alles dahin, was mit Ich beginnt und sich damit auf Jesu Person direkt bezieht. (Auch Worte des Auferstandenen gehören dahin und solche von der Nachfolge, z. B. Lc 14_{26}.) Während Albertz nun diese Worte für ein Ergebnis der Diskussion hält und sie von Jesus aus seinem Machtbewußtsein heraus gesprochen denkt — sie sind aber, da er sonst nicht öffentlich über seine Person spricht, an seine Vertrauten gerichtet — hält Bultmann sie

[1] Mit Ausnahme der unpersönlichen Antithese Mc 7_{10} f. Sie handelt nicht von Jesus selbst.

für ein Produkt der hellenistischen Gemeinde (S. 99 in seinem Buch). An einem Beispiel läßt sich das verdeutlichen:

Albertz S. 144: »Auf Grund der vielen Streitgespräche über einzelne Gesetzesfragen .... sieht sich Jesus zu einer programmatischen Äußerung veranlaßt über seine grundsätzliche Stellung zu Gesetz und Propheten (Mt 5_{17}; dieses Wort gehört historisch hinter die Streitgespräche).

Bultmann S. 83 und 99: Das μὴ νομίσητε zeigt, daß v. 17 aus Debatten entstanden ist (das würde Albertz zugeben), und das ἦλθον blickt auf Jesu Wirksamkeit zurück (S. 83). Ergo: Mt 5_{17} weist unmittelbar in die Gesetzesdebatten der Urgemeinde (S. 99).

Der Gegensatz zwischen beiden ist also grundsätzlich. Albertz will die Antithesen geschichtlich aus dem Leben Jesu begreifen und stellt Streitgespräche — Weheruf — Antithese in eine Entwicklungsreihe[1]; Bultmann leitet sie, weil sie »auf Jesus den Lehrer zurückblicken«, aus den Debatten der Urgemeinde ab. Auch hier ist eine Klärung vonnöten.

Wichtig ist noch eine quellenkritische Untersuchung, die die Antithese zum Gegenstand hat. Es handelt sich um die bekannten Formulierungen im 5. Kapitel des Matthäusevangeliums. Ein Vergleich von Matthäus und Lukas lehrt hier, daß die Matthäusantithesen nicht in Q gestanden haben können. Da sie aber auch Matthäus nicht erst gebildet haben kann — er hat schon starke Einfügungen vorgenommen — so gehören sie nach Albertz' Meinung einer neuen Quelle A. an, die als »ein Niederschlag von Streitgesprächen« zu bezeichnen ist. Sie hat Matthäus vorgelegen der mit ihrer Hilfe »den Faden weiterspann« und so eine größere Komposition schuf. Für die Schichtung von Q, der Bergpredigt und die Quellenfrage werden damit neue Gesichtspunkte an die Hand gegeben, die eine Prüfung verlangen.

Fassen wir die Resultate des formgeschichtlichen Vergleichs zusammen, so ergibt sich folgendes:

1) Starke formale Verwandtschaft mit den übrigen synoptischen Gesprächen (es walten dieselben Gesetze der Erzählungstechnik). Der Unterschied besteht lediglich in dem Moment des Kampfes. Dazu ist zu ergänzen: Albertz legt den Ton auf das »Gespräch«

---

[1] So setzt er Mc 10_{45} zur Versuchungsgeschichte in Beziehung (S. 145). Dort Beispiele für Antithesen, die »die Außenwelt nichts angingen«, und eine andere, die ein »Mittel der Streitgesprächsdialektik ist« (zu Mc 7_{10} ff.). Cf. S. 163.

und weniger wie Bultmann auf die »literarische Form«. Das Verhältnis von Streit und Schulgespräch oder den Jüngergesprächen ist noch nicht klar bestimmt, ebensowenig die Beziehungen formaler und sachlicher Art zu den »biographischen Apophthegmen«. Albertz hat lediglich klar gesagt, daß ein Unterschied zwischen Streitgespräch und Taterzählung bestehe, insofern die Pointe bei beiden verschieden ist. Zwischen dem Streitgespräch und der Wundergeschichte stehen aber die formalverwandten biographischen Apophthegmen. Über dem Bestreben, Gesprächsstücke, und seien sie nur begleitender Art, zu vergleichen, kommt die klare Abgrenzung der Gesamtform zu kurz.

2) Streitgespräch — Weheruf — Antithese sind sachlich verwandt und gehören in eine geschichtliche Entwicklungsreihe. Hier muß die Klärung mit Bultmanns »apokalyptischen Worten« und »Ich-Worten« noch erfolgen. Albertz zieht hier aus sachlichen Gründen und auf Grund eines historischen Urteils Verbindungslinien, die der Formtheoretiker Bultmann nicht gezogen hat.

3) Wertvoller bei diesem formgeschichtlichen Vergleich ist die Bezugnahme auf die Quellen. Wir sahen, daß die Neigung, Gespräche zu bilden, in der literarischen Tradition wächst. Das Verhältnis zwischen Matthäus, Lukas und Q ist in neue Beleuchtung gerückt bei Untersuchung der Antithesen (Quelle A.). Albertz hat überhaupt die Neigung, neben dem Einzelstück bestimmte Quellen herauszustellen, deren wir drei gefunden haben, die sich fest abgrenzen lassen (S, S 1 und A.). Gehen die übrigen Formgeschichtler vom isolierten Stück aus und halten an der Zweiquellentheorie fest, so nähert sich Albertz den Schleiermacherschen Diegesen.

III. Wir hörten schon früher des öfteren, daß das Streitgespräch im geschichtlichen Leben seinen Ursprung hat. Sofern man nach den »Gesetzen der volkstümlichen Dichtung« diese historischen Vorgänge unter Verkürzung der Wirklichkeit gestaltete, wurde daraus eine »literarische Ausdrucksform«. Beides ist auseinanderzuhalten, keins darf einseitig auf Kosten des anderen betont werden. Das Streitgespräch in historischer und literarischer Hinsicht hat nun aber seine Geschichte, die weit hinter Jesus zurückreicht, so daß sich nun noch die Frage erhebt: Wie ist das religiöse Streitgespräch entstanden und welche Stellung in seiner Geschichte nimmt das Streitgespräch Jesu ein? (Albertz S. 154.) Da das Streitgespräch im Judentum wurzelt, da nur Ge-

setzesfragen diskutiert und nur Juden Jesus gegenübergestellt werden, ist es angezeigt, »den geschichtlichen Ursprung der Ausdrucksform, in der Jesus gesprochen und deren sich die mündlichen und hernach die schriftlichen Erzähler bedient haben, in dem breiten Strom der israelitisch-jüdischen Ausdrucksformengeschichte zu suchen« (S. 154).

Ein Vergleich der israelitisch-jüdischen Schriften mit den nt. erscheint überhaupt geboten, um die Geschichte der betreffenden Ausdrucksformen zu verfolgen, deren Darstellung kaum in Angriff genommen ist (Gunkel hat hier bahnbrechend gewirkt). Was ergibt sich nun für die Entstehung und Entwicklung des Streitgesprächs?

1. Obwohl die Erzählungskunst der urchristlichen Streitgesprächserzähler in den Ausdrucksmitteln mit der altisraelitischen Erzählung der Bibel übereinstimmt, fehlt doch in der letztgenannten der Typ des Streitgespräches. Es gibt nur Reste von Götterkämpfen (Gen $32_{23\,ff.}$) und Wettkämpfe zwischen Vertretern zweier Religionen (Ex $7_{8\,9}$ I Reg 18). Religiöse Disputation ist dieser Zeit noch fremd.

2. Mit den großen Propheten wird das Wort das wichtigste Mittel der Beeinflussung; sie beginnen zunächst mit Strafandrohung (Am 8_{4-8}), lassen sich aber in Diskussion ein (Jes 28_{7-13} Mich 2_{1-11}). Bei Jeremia findet sich das Streitgespräch mit Gott (12_{1-6} 15_{15-21}); eine Abart der Streitgespräche ist die Gerichtsverhandlung Jahves mit seinem Volk (Jes 1_{1} 3_{13-15}).

3. Aus diesem Streitgespräch wird eine literarische Form (Mal 1_{1-2} Hab $1_{1-2\,4}$), und endlich bedient sich die Problemdichtung dieser Gesprächsform in vierfacher Abwandlung:

1) Gespräch zwischen Gott und Mensch (z. B. Gen 18_{22-33}).
2) Gespräch zwischen Gott und Satan (Hiob 1).
3) Gespräch zwischen Mensch und Mensch (Hiob 3—31; eine Abart ist das Redetournier Hiob 32—37).
4) Der Monolog des Menschen (er ist mit seinem Zweifel allein und gibt sich in Reflexionen Rechenschaft über sein Denken).

Bezeichnend ist, daß sich diese Gespräche meist um das Leiden des Gerechten drehen.

4. Für das Spätjudentum, d. h. die Zeit unmittelbar vor und nach Jesus, fehlen uns leider die Quellen. Wir kennen nur einige indirekte Andeutungen (cf. S. 162 f.).

5. Wie ordnet sich Jesus in die Entwicklung ein? Man wird die Ausführungen auf S. 163 f., die zugleich den Schluß des Buches bilden, mit einem Gefühl der Enttäuschung lesen. Jesus übernimmt die Form des Streitgespräches von den zeitgenössischen Rabbinen. Seine Stellung ist der der Propheten ähnlich, die Klarheit seiner Sprüche erinnert an die ältere jüdische Weitheit — aber »das Geheimnis, wie die geschichtlichen Einflüsse sich in dem Zimmermann von Nazaret fanden, wird dadurch nicht erklärt«. Nun wird niemand bestreiten wollen, daß Jesu Originalität unerklärbar sei. Letzten Endes steht der Geschichtsforscher vor einem Geheimnis, das er nicht enträtseln kann. Man mag tausend Gleichnisse und Logien als Analogiebeispiele bringen, man mag behaupten, Jesus habe diesen oder jenen Gedanken hier und da entlehnt — so wie er ihn ausspricht, ist er doch neu und »Original«. Richtig ist also, daß die »schlagenden Antworten« der vorliegenden Streitgespräche echtes Gut sind. Sie sind für den Skeptiker Bultmann ja noch echt, so sehr er auch sonst sekundäre Bildung annimmt. Was helfen uns aber solche Erwägungen für eine »Geschichte der Ausdrucksform«? Der hier gebotene Versuch bedarf mannigfacher Verbesserung. Folgendes ist dagegen zu erinnern:

1) Die Scheidung zwischen dem geschichtlichen und literarischen Streitgespräch darf nicht so vollzogen werden, daß man das erstere für die Propheten, das letztere für die nachprophetische Literatur in Anspruch nimmt. Wenn irgendetwas im A T »Literatur« ist, im Gegensatz zu den »Volksbüchern«, dann doch die Schriften der Propheten, die sie selbst verfaßt haben oder unter ihrer Aufsicht verfassen ließen. Wir modernen Leser haben auf jeden Fall »Literatur« vor uns, und das Streitgespräch ist eine literarische Form. Fraglich kann bloß sein, ob es nur geschickte literarische Einkleidung ist oder ihm eine geschichtliche Begebenheit zugrunde liegt. Hier mag man in der Entscheidung Albertz zustimmen, deshalb hindert die Geschichtlichkeit der prophetischen Streitgespräche nicht, daß sie »literarisch« geworden sind.

2) Handelt es sich aber bei den Propheten wirklich um Streitgespräche? In der Gestalt, wie sie uns vorliegen, wohl nicht. Die Beispiele, die Albertz anführt, entsprechen in ihrer Form keineswegs dem Streitgespräch, wie wir es aus den Evangelien kennen gelernt haben. Man darf nicht einwenden, es müsse so sein, denn es handele sich um eine Entwicklungsgeschichte, weil der Standpunkt des Erzählers ein ganz verschiedener ist.

Jes 28_{7-13} und Mi 2_{1-11} sind keine Streitgespräche, sondern Reden der Propheten, die ein Wort des Gegners zitieren und daran ein Drohwort anschließen. Weder werden die Gegner in einer Einleitung handelnd eingeführt, noch liegt irgend ein Disput vor, alles ist vom Standpunkt des Propheten gesagt, und die Gegenworte sind Zitat. Es mag sein, daß man mündlich miteinander debattiert hat; in der uns vorliegenden Form — und auf die kommt es doch an bei einer Ausdrucksformengeschichte — handelt es sich nicht um Wechselgespräche, sondern um Prophetenreden. Auch die zahlreichen anderen Stellen, die Albertz S. 157 anführt, sind keine Gespräche, sondern Antithesen, die die Propheten zu bestimmten Worten der Gegner formulieren, und nähern sich formal eher den synoptischen Antithesen (z. B. in der Bergpredigt; dort sind sie ja auch als »Reden« gedacht) als den Streitgesprächen. Was wir also vor uns haben, sind nicht von dritter Seite erzählte Gespräche zwischen zwei Parteien, sondern Reden des einen Partners, in denen er das Ergebnis vielleicht vorausgegangener Debatten von sich aus festlegt und den Bruch mit den Gegnern vollzieht (ähnlich wie bei den synoptischen Antithesen). Die Streitgespräche des Jeremia mit Gott sind, formal betrachtet, Reden an Gott, d.h. Monologe des Propheten, weil eine Gegenrede nicht stattfindet. Von den spätjüdischen »Monologen des Menschen« unterscheiden sie sich nur durch ihren religiösen Charakter. Übrigens könnte Albertz da in den Psalmen manch treffendes Beispiel finden, er braucht nicht bei Jeremias stehen zu bleiben.

3) In den Stücken Gen $18_{20\,ff.}$ und Hiob 1_{6-12} liegen, formal betrachtet, Streitgespräche vor, die mit den nt. am ehesten Ähnlicheit haben, aber sie gehen nicht von einer Frage aus und enden auch nicht mit einer Pointe, lediglich der Gesprächscharakter ist deutlich ausgeprägt. Die genannten Stücke sind aber Dichtungen. Daraus folgt: Das Streitgespräch als religiöser Disput nimmt zwar mit den Propheten seinen Anfang, aber seine »literarische« Formgebung ist die einer Rede nicht die eines Gesprächs Die späteren literarischen Gespräche haben eher Ähnlichkeit mit den synoptischen Streitgesprächen, aber sie sind ungeschichtlich. Erst der synoptischen Ausdrucksform ist beides eigen: die Form und die Geschichtlichkeit. Wenn aber für die spätjüdische Literatur der Monolog charakteristisch ist, wenn die »literarischen Streitgespräche« Jahrhunderte zurückliegen und die Debatten Jesu wirklich stattgefunden haben, so ist es sehr prekär, die synoptische

Ausdrucksform auf ältere schriftliche Vorbilder zurückführen zu wollen, die gar keinen »Sitz im Leben« haben. Wenn das nicht geht, hat aber eine solche »Ausdrucksformengeschichte« wenig Wert.

4) Sie versagt in der Tat am entscheidenden Punkte, nämlich in der zeitgenössischen Literatur, die Jesus nahe steht. Hier sind die Nachrichten äußerst dürftig, wenn man diese späteren Rabbinengeschichten nicht heranziehen will, wie es Bultmann tut (cf. S. 21 bei Bultmann), auch Bultmann's Ausführungen litten unter der Unvollkommenheit, weil es es eine Darstellung des Stiles rabbinischer Disputationen und Anekdoten noch nicht gibt. Das letzte Wort über die Entstehung der Streitgespräche als literarischer Ausdrucksform läßt sich erst sprechen, wenn wir die rabbinischen Parallelen besser kennen. Aus den Proben Bultmann's geht deutlich hervor, daß sie mit dem synoptischen Streitgespräche die meiste Ähnlichkeit haben. Sie sind ergiebiger als die Parallelen aus dem AT.

5) Albertz und Bultmann müssen also miteinander ausgeglichen werden, damit das Streitgespräch als historischer Vorgang und als literarische Ausdrucksform deutlich wird. Ersteres ist bei Albertz eher zu finden; denn er legt Wert auf die geschichtliche Auseinandersetzung über religiöse Dinge, und in dieser Hinsicht gehört Jesus in eine Reihe mit den Propheten. Was nun die literarische Fixierung und Formgebung betrifft, so betont Bultmann sie zu einseitig gegenüber der historischen Begebenheit, aber er hat insofern recht, als hier Jesus — oder die Erzähler — in eine Reihe mit den Rabbinen gehört. Der »Geist« ist prophetisch, die »Form« dagegen rabbinisch.

Damit sind die Wege gewiesen zu einer Auseinandersetzung mit den formgeschichtlichen Methoden und zur Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Form und Geschichte, bei der Lektüre der drei Bücher immer wieder auftauchte und besonders behandelt werden muß. Die am Schluß der Darstellung der Bultmann'schen Arbeit aufgeworfene Frage (oben S. 144) ist aber von Albertz für seinen Stoff gelöst. Er hat den Weg vom lebendigen Gespräch bis zur festen literarischen Form zu weisen verstanden. Damit geht er über Dibelius und Bultmann hinaus, die die »Entstehung der literarischen Gattungen« letzten Endes nicht begreiflich machen konnten, weil sie mit festen Formen von vornherein arbeiteten. Und die verunglückte »Geschichte der Ausdrucksform« bei Albertz

lehrt es uns wieder, daß das Streitgespräch als »literarischer Niederschlag eines wirklichen Vorgangs« nicht eine nachweisbare, von den Erzählern übernommene Ausdrucksform gewesen ist, sondern sein Werden dem Leben verdankt. Wie Jesu Denkarbeit sich nicht am Schreibtisch vollzogen hat, so haben die Nacherzähler dieser Vorgänge nicht erst »die hellenistischen Litteraturformen« studiert, die der Formentheoretiker von heute an den Stoff heranbringt. Die Entstehung und Formwerdung der synoptischen Tradition zu literarisch zu denken — obwohl man sie unliterarisch verstehen will — ist die Gefahr der Gelehrten unseres »tintenklecksenden Säkulums« (Albertz S. 149), der man am Ende trotz gegenteiliger Versicherung nicht entgeht [1])

d) Bertram.

§ 1. Die Bedeutung des »Kultus«.

Die Passionsgeschichte hat Bertram zum Gegenstand einer formgeschichtlichen Untersuchung gemacht und damit ein Stück evangelischer Tradition erneut behandelt, das von K. L. Schmidt und vor allem von Bultmann und Albertz bereits nach der formgeschichtlischen Methode dargestellt ist. Die Übereinstimmung zwischen Bultmann und Bertram ist daher in Einzelheiten sehr groß, und es ist nicht die Absicht dieses letzten Abschnittes unseres darstellenden Teils, die Passionsgeschichte eingehend zu behandeln an der Hand der genannten Arbeiten, weil dabei zuviel Bekanntes wiederholt werden müßte. Die wichtigsten methodischen Grundzüge sollen nur herausgehoben werden. Schon im Titel: »Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult« drückt sich das Charakteristische der Bertramschen Methode aus. Er nennt sie

[1] Anhangsweise soll kurz auf den Aufsatz von Albertz in der ZNW. 1922 Heft 4 hingewiesen werden, der eine Traditionsgeschichte der Auferstehungsberichte bieten will. Methodisch bringt Albertz hier nichts Neues. Er knüpft an die Ergebnisse der Literarkritik und der historischen Kritik an, zur Erklärung der pneumatischen Erlebnisse bedient er sich der Psychologie. Er versucht die Beziehungen zwischen Kerygma und Evangelium-Tradition aufzuhellen, doch meines Erachtens ohne rechten Erfolg. Ein gleiches Schema (Einzelvision-Massenvision) mag vorhanden sein. Was bedeutet diese formale Ähnlichkeit aber gegenüber der Verschiedenheit des Inhalts und der genannten Personen? Die Personen, denen Einzelvisionen zuteil werden, sind in dem Evangelium verschieden, im Kerygma fehlen die Frauen völlig. Die Ortsangaben widersprechen sich. Das Resultat der Untersuchung: das Sichere ist nicht neu, das Neue ist noch unsicher. Auf Einzelheiten muß hier verzichtet werden.

zwar formgeschichtlich, in Wirklichkeit ist sie aber mehr kultgeschichtlich. Was Kultgeschichte nach seiner Auffassung bedeutet, werden wir noch aus seiner Probevorlesung erfahren, die er in den Theologischen Blättern veröffentlicht hat. Dort gibt er auch den grundsätzlichen Gegensatz an, der zwischen seiner und der formgeschichtlichen Methode besteht. Dieser Gegensatz ist in seinem ein halbes Jahr vor jenem Aufsatz erschienenen Buche noch nicht klar ausgeprägt, wodurch eine schillernde Buntheit in die ganze Darstellung hineinkommt, sind es doch noch andere »Betrachtungsweisen« die als Untergrund dienen und sich in die Darstellung miteinweben. Immerhin treffen wir aber das Wesentliche, wenn wir die »kultischen Motive» [1]) erarbeiten, die gegenüber den dogmatischen [2]) stark in den Vordergrund treten. Die Untersuchung ist dabei eine literarkritische und steht insofern zur historisch-kritischen im Gegensatz, als es ihr auf den geschichtlichen Wert oder Unwert einer berichteten »Tatsache« nicht ankommt. Ihr Zweck ist lediglich »nachzuweisen, daß die Überlieferung von Jesus geformt ist durch die Bedürfnisse der gläubigen Gemeinde, die wir zusammenfassend als kultische bezeichnen« (S. 7). Das klingt nun reichlich allgemein. Was hat man unter Kult oder kultischen Bedürfnissen zu verstehen? Darauf antwortet Bertram gelegentlich, daß eine weitere Fassung des Begriffes »Kult« vorausgesetzt sei. Keine Liturgie oder Gemeindeinstitution ist darunter zu verstehen, sondern das »innere Verhältnis der Gläubigen zu ihrem Kultheros« (S. 5), also etwas absolut Irrationales und für uns eigentlich Unfaßbares. Wie kann man dies innere Verhältnis ergründen? Es wird vielleicht aus dem Text abzulesen sein. Wir erinnern uns jedoch, daß dieses Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern schon rein stimmungsmäßig gar nicht zum Ausdruck kam und die schlichte Erzählung meist von der Darstellung irgend welcher Empfindungen und Reflexionen absieht. Liest man die Passionsgeschichte durch, so wird man aus dem Weinen des Ver-

---

[1] Bertram S. 2: Die Leidensgeschichte ist im wesentlichen eine Ausgestaltung des Kerygmas vom gekreuzigten Heiland. Damit ist der entscheidende Gesichtspunkt für unsere Betrachtung der Leidensgeschichte gewonnen, der kultische (cf. S. 5 Abs. 2).

[2] cf. S. 4: »Unsere erste Frage lautet nicht mehr: Wie ist die Christologie der Urgemeinde entstanden?, sondern: wie ist Jesus von Nazareth zum Kultheros de Christenheit geworden?« Ob diese letzte Frage beantwortet wird oder nicht, ist im Auge zu behalten.

leugners auf bittere Reue schließen können, dagegen sind die schlafenden Jünger in Gethsemane und die fliehenden Freunde des Herrn doch kein erhebendes Beispiel für die Stärke irgendwelcher Empfindungen und Gesinnungen wie Treue, Dankbarkeit und Tapferkeit. Solch inneres Verhältnis kann in der Passionsgeschichte — historisch betrachtet — nicht zum Ausdruck kommen, wohl aber kultisch betrachtet; denn die gläubige Gemeinde zeichnet hier »ihren Kultheros«, nicht etwa das Verhältnis der Jünger zu »Jesus«. Was wir lesen, ist ein Bild des Christus, das aus dem Kult erwachsen ist, nicht eine Erzählung von Jesus, mit dem die Jünger auf Erden lebten. Mit anderen Worten die Passionsgeschichte muß aus den Auferstehungserlebnissen heraus verstanden werden [1]), die aus Jesus »den Christus« machten. Man sieht, daß mit dieser kultischen Einstellung eine Vernachlässigung der historisch-kritischen Betrachtungsweise gegeben ist. Bertram will gar nicht erforschen, wie es wirklich gewesen ist, sondern nur wissen, wie es die Gläubigen gesehen und dementsprechend dargestellt haben. Diese Auffassung der Gläubigen, zu der sie »im Licht des Auferstehungsmorgens« kommen, ist »die eigentlich geschichtliche«. Wirklich? Der moderne Historiker hat doch gerade erkannt, daß diese Betrachtungsweise der Jünger subjektiv ist und daß sie Jesus im Lichte des Christus sehen. Wie kann ihre Auffassung die eigentlich geschichtliche sein? Sie war im Gegenteil schon eine kultische. Wenn aber Bultmann die Leidensgeschichte Jesus und den Christuskult darstellen will, so sollte man auf Grund solcher Erwägungen erwarten, daß er nun den Einfluß des Kultischen auf das Historische darlegen würde, um beides voneinander abzugrenzen. Das tut er jedoch nicht, weil er kultgeschichtlich bloß den Einfluß des Kultes aufzeigen will, und einseitig betont, daß die Jünger Jesu Leiden kultisch dargestellt haben. Die Leidensgeschichte Jesu geht im Christuskult unter. Das ist die »historische« Auffassung Bertrams, die ihn zur Gleichgültigkeit gegenüber allem Geschichtlichen führt. (cf. bei Bultmann S. 100). Wie steht es nun aber mit der kultischen Seite? Ob er sie nicht zu einseitig hervorhebt? Und weiter: Das innere Verhältnis der Gläubigen soll aus einer naiven, objektiven Darstellung erschlossen werden. Wird das gelingen? Bultmann

[1] S. 6. »Deutlich und verständlich wurde ihnen Jesu Leiden wie sein Leben überhaupt erst im Licht des Auferstehungsmorgens .... und so ist diese Betrachtung des Leidens Jesu die eigentlich geschichtliche.«

spricht von der »psychologischen Einstellung der Gläubigen«. Sie darzutun bedarf es einer psychologischen Einfühlung in den Stoff. Ob dabei nicht an die Stelle der Vorstellung der alten Christen die Empfindungen des modernen ästhetischen Lesers gegenüber seinem Text treten? Auf die Gefahr sei jedenfalls hingewiesen. Deutlich wird, daß diese formgeschichtliche Untersuchung sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt; 1) der Literarkritischen Analyse — sie behandelt sehr sorgsam die einzelnen Stücke unter Anlehnung an zahlreiche Vorgänger wie J. Weiß, Bousset, Klostermann, Schweitzer, Harnack, Zahn, Heitmüller u. a., scheidet redaktionelle Zutaten des Schriftstellers und alles Rahmenwerk vom Kern der einzelnen Erzählungen, wie es Schmidt und Bultmann schon getan haben, und hebt auch, den Gedanken der Entwicklung betonend, die Wandlungen hervor, die der Stoff von Markus bis Johannes oder gar bis zum Evangelium Petri hin erfährt. Insofern ist die Arbeit formgeschichtlich. 2) einer psychologischen Einfühlung in den seelichen Zustand der Jünger und Gläubigen, die diesen Stoff gestaltet haben (cf. S. 6 bei Bertram und an anderen Orten). 3) der Anwendung des kultischen Gedankens auf den Stoff, womit Bultmann nicht nur einzelne kultische Motive aufzeigen, sondern erweisen will, daß »die ganze innere Logik, die Vorstellungsweise in all diesen einzelnen Geschichten, im Gegensatz zu jeder historischen oder tendenziösen oder literarischen Betrachtung, die der Kulterzählung, der heiligen Geschichte ist« (S. 8). Nr. 2) und 3) hängen natürlich eng zusammen; denn die »psychologische Einstellung« war nach Bultmann »kultisch und die Betrachtung der Leidensgeschichte lehrt, daß hier nicht Gesetze profaner Historie gestaltend gewirkt haben, sondern »kultische Motive heilige Geschichte schufen«. Nr. 1, die literarkritische Analyse, ist der Unterbau zu Nr. 2) und 3). Ausdrücklich sagt Bultmann S. 8 oben, daß er seine rein literarische Untersuchung nicht mit dem »abwegigen historischen Problem« belasten will. Was wir oben über Bertrams Stellung zur Historie sagten, bestätigt er hier selbst. Liest man seine Ausführungen ebenda weiter, so ergibt sich, daß er eine Klarstellung des Verhältnisses von Jesu Leiden zum Christuskult nicht für möglich hält. Wenn er aber sagt, die Leidensgeschichte sei kultisch, wenn sie »ihr charakteristisches Gepräge innerhalb der gottesdienstlichen Gemeinde erhalten habe,« so sehen wir hier wieder den Kult als äußere Feier, nicht als innere Einstellung. Zumindest ist nicht

klar gesagt, in welcher Beziehung »Gottesdienst« und »inneres Verhältnis zu dem Christus« stehen sollen. Eins kann Ausdruck des anderen sein, aber wenn beides nicht scharf umrissen und in Beziehung zueinander gesetzt wird, so ist zu befürchten, das der kultische Gedanke eine doppelte oder sonst undeutliche Vorstellung von Kult an den Stoff heranbringt. Was wir bei Dibelius und Bultmann erlebten, daß sie nämlich ihre literarischen Gattungen mit einem möglichst allgemeinen Terminus belegten, um recht weit damit zu kommen, das ist auch bei Bertrams »Kult« der Fall. Schon in der Einleitung, die die Methode der Untersuchung prinzipiell erläutert, ist er doppelsinnig.

§ 2. Die kultischen »Motive«.

Die Arbeitsweise Bertrams wird in ihrer Eigenart am klarsten, wenn wir in einer Übersicht die kultischen Motive zusammenstellen, die er selbst für die wichtigsten hält.

1) Der Anschlag Markus 14_{1-2} und Par. Der Überblick über die verschiedenen Berichte zeigt, daß diese allgemeine Formel »unter dem Einfluß kultischer Notwendigkeiten hier und da durch eine bestimmte Angabe ersetzt ist«. Auffallenderweise haben gerade die älteren Evangelisten (Markus und Matthäus) eine genaue Zeitangabe. Stammt sie aus einem Schema der Leidenswoche, das im Gottesdienst eine Rolle spielte? Wenn Mathäus 26_2 den Herrn den Anschlag genau voraussagen läßt, so ist das »Befriedigung eines kultischen Bedürfnisses«. Man kann sich nicht denken, daß der Todesanschlag ohne Wissen des Herrn erfolgt sein könnte.

2) Dasselbe Motiv spielt beim Verrat des Judas die Hauptrolle. Nicht Habgier und Bosheit trieben ihn zu der Tat, sondern Satan, dessen Werkzeug er war (cf. Bertram S. 20). Diese Auffassung ist übergeschichtlich und damit »kultisch«.

3) Ebenso ist die Bezeichnung des Verräters nach dem Mahl kultisch. Zwar ist die Enstehung dieser Erzählung aus pragmatischen und apologetischen Motiven zu erklären (Bultmann S. 33), aber ihre »innere Logik ist die der Kulterzählung, in der die Kausalität des realen Lebens aufgehoben ist«. Eine Entwicklung von Markus bis Johannes liegt vor. Erst Johannes ist mit den Problemen ganz fertig geworden. Mit dem Augenblick, wo Jesus dem Judas den Bissen reicht, ergreift Satan von ihm Besitz. Bei Johannes beherrscht Jesus die Lage und gibt mit den Worten

»Was du tust, tue bald« Judas den Weg frei, damit er tue, was geschehen muß (cf. S. 35 Anmerkung 2).

4) Ferner spielt in die Zurüstung zum Passamahl das Kyrioerlebnis hinein (wie in die Berufungserzählungen, die man nicht psychologisch ergänzen darf), weil man dem »Gastgeber eine absolute Wertung der Person Jesu zumutet, die erst die Kultgemeinde kaben kann« (S. 23). Beim Abendmahl selbst will Bertram nicht wie Bultmann einen ursprünglichen Abendmahlsbericht durch Beseitigung des Pascha herausschälen, sondern beide nebeneinander stehen lassen. Der erstere ist eine »ätiologische Kulterzählung«, die einen Brauch Jesu christlich ausdeutet, der letztere ein Versuch der Historisierung. Beiden liegt die Erinnerung an das letzte Mahl zugrunde. Hier ist ein Gegensatz zwischen Bultmann und Bertram deutlich[1] (Bultmann, a. a. O. S. 161; Bertram S. 31, cf. auch S. 41 zur Fußwaschung bei Johannes).

5) Die Gethsemaneszene darf nicht »modern psychologisch erklärt werden«, sondern ist »aus dem Geist des antiken, kultischen Erzählers« zu verstehen. Mannigfache Motive sind hier zusammengeflossen, die Erklärung sieht auch recht bunt aus und stützt sich auf sonst einander fernstehende Forscher wie Zahn und B. Weiß einerseits, Wendling, Deissmann und W. Bauer andererseits. An der Deutung dieser Perikope kann man sehen, wie Bultmann die mannigfachsten Einzelzüge aus den verschiedensten Werken zusammengetragen hat, ohne daß man von einer Durcharbeitung und einheitlichen Grundauffassung reden könnte. Es ist doch ein Widerspruch in der Methode, wenn Bultmann die modern psychologische Auslegung eingangs ablehnt (S. 43), aber die nach Bultmann »legendäre Erweiterung« Lc $22_{43\,\text{ff.}}$ nach psychologischer Methode unter Betonung des ὤφθη als »ein ekstatisch-visionäres Erlebnis Jesu« deuten will (S. 47)[2]. So ist die Auffassung der Geschichte in ihrem Grundcharakter nicht ganz klar (cf. S. 48) Einmal hat sie, sofern Jesus ein inniges Gebetswort auf die Lippen.

---

[1] Gegenüber der verwickelten Deutung der Lukanischen Fassung des Abendmahlsberichtes (S. 27 f.) vgl. man die einfache und einleuchtende Erklärung von W. Bauer (Gött. Gelehrten-Anz. 1923 Nr. 1—3 S. 13/14), die ohne Formgeschichte gelungen ist.

[2] Ähnlich S. 36 zu Joh. 13_{21}: ἐταράχθη τῷ πνεύματι, wo sich Bertram der sonst verpönten psychologischen Auslegung bedient, die uns auf historischen Boden führen soll.

gelegt wird, »immanent paradigmatischen Charakter«, dann aber ist der Jesus von Gethsemane nicht der Jesus der Geschichte, sondern des Kultes. Man darf hier den Begriff »paradigmatisch« nicht im Sinne von Dibelius verstehen, er bezieht sich nicht auf die Form, sondern auf die Abzweckung. Diese Erzählung soll vorbildlich wirken. Verstanden wird sie nicht als ein Beweis für Jesu Menschlichkeit »von einem immanenten Gegensatz gegen dogmatische Vorstellungen« (S. 44), sondern als »Offenbarung des Gottessohnes«. Inwiefern Jesus als Kultgott in diesem Ringen für Menschen ein Vorbild sein soll — eher wäre er es als Meister seiner Jünger und Mensch wie sie — ist nicht ganz klar. Gewiß sprechen »Märchenzüge« (Zauberschlaf), paränetische Interessen (Mahnung zur Wachsamkeit) mit, und die Fülle der Motive läßt eine einheitliche Deutung schwer zu, aber die Doppeldeutung als »paradigmatisch« und »kultisch«, d. h. übergeschichtlich, ist ein Widerspruch in sich selbst. Sie wird noch unklarer, wenn ein legendärer Zug bei Lukas für historisch gehalten wird mit Hilfe einer psychologischen Deutung, während das Ergebnis dieses geistigen Ringens »Vater, nicht wie ich will usw.«, das doch inhaltlich echt sein müßte, wenn man psychologisch Jesu Lage zu deuten versteht, ein Wort sein soll, das die Gemeinde Jesus in den Mund legt, um damit einen paradigmatischen Zweck zu erreichen. Mögen so viel übergeschichtliche Züge da sein, wie sie wollen, man wird Bertram nicht zugeben können, daß wir hier — aufs Ganze gesehen — den Kultgott vor uns haben.

Paradigmatischen Wert hat — um sachlich an das Vorhergehende anzuknüpfen — die Geschichte von Petri Verleugnung. Ein starres dogmatisches Christentum hätte dieses kompromittierende Ereignis nicht überliefert, darin ist Bultmann zuzustimmen (S. 62), aber es ist nicht einzusehen, warum diese Aufnahme der Geschichte in die Evangelientradition gerade für den kultischen Charakter sprechen soll. Kultisch wird dabei in recht schillernder Unklarheit auf »das Bewußtsein der Gemeinde« und die Verwendung im Gottesdienst bezogen (ebenda S. 62). Wenn die Erzählung erzieherischen Wert haben soll — das ist doch hier der Sinn von paradigmatisch — so ist nicht einzusehen, was das mit Kultus zu tun hat. Welche Beziehung soll hier bestehen? Hier bleibt Bultmann eine nähere Begründung schuldig.

6) Die eigentliche Passion Jesu sei in einem kurzen Überblick gewürdigt. Hier wird besonders die Steigerung des Kultischen

von Markus bis Johannes deutlich. Während man bei den Synoptikern Jesus »nicht ganz eine passive Rolle spielen lassen will«, hat er bei Johannes sein Geschick völlig in der Hand. Lukas weist auf die Engelscharen hin, die da helfen könnten; bei Johannes weichen die Häscher bei Jesu Anrede zurück, der sich selbst mit einem »ἐγώ εἰμι« in seiner Würde und Hoheit offenbart (S. 53). Damit unterscheidet sich Jesus aber auch von seinen Märtyrern, die auf ihn folgen. Sie sind nur μιμηταί, er aber ist »der Kultgott«. Diese Vorstellung von Jesus und seinem Leiden zieht sich nach Bertram durch die ganze Passion. Bei den Verhörsszenen schweigt Jesus in Markus, Matthäus und Lukas zu den Anklagen. Nur bei Johannes läßt er sich in ein Gespräch mit Pilatus ein über die Wahrheit[1]. Warum schweigt er? Weil die Voreingenommenheit der Richter feststeht. Nur als er gefragt wird, ob er der Messias sei, antwortet er — schon bei Markus — mit einem johannëisch klingenden ἐγώ εἰμι. So wird aus der Verhörsszene eine Epiphanie der Gottheit. Das sonstige Schweigen ist nicht nur historisch bedingt, weil die Jünger von dem Verhör nichts wußten, sondern wird »zum künstlerischen Ausdrucksmittel für das Numinose« (S. 56). Dieses Numinose kommt anderseits in dem »θαυμάζειν« des Pilatus zum Ausdruck, ein terminus technicus für den Eindruck, den Jesus auf die Umgebung macht, hier aber ein Reflex, der von dem Eindruck der Gemeinde auf Pilatus übertragen wird. An Stelle der apologetischen Tendenz, die in den Reden der Märtyrerakten meist zum Ausdruck kommt, wirkt der »schweigende Dulder«, der der Gemeinde vor der Seele stand. Was die Kreuzesszene betrifft, so haben hier Weissagungsbeweis und Legende im Dienste des Kultes gewirkt (S. 79). Hier spielen die verschiedensten Motive eine Rolle, z. B. das Trankmotiv und das »Motiv der letzten Worte« (die Hinweise auf den Weissagungsbeweis stammen meist von Feigel). Die beiden Schächer bringen »das Kontrastmotiv« zum Ausdruck. Wie es vergröbert werden konnte, zeigt ein Vergleich von Lukas mit dem Evangelium Petri. Die kleine Episode vom Hauptmann unter dem Kreuz hat »kultische Bedeutung«; denn »das römische Imperium stellt sich in seinem Offizier unter das Kreuz«. Wes-

[1] Hier behält Jesus das letzte Wort, wie in den Streitgesprächen der Synoptiker. Zugleich kommt — wie in den Märtyrerakten — »das Motiv der Schlagfertigkeit gegenüber dem Richter« darin zum Ausdruck.

halb soll dieses Motiv aber kultisch sein, ist es nicht eher apologetisch zu werten?

7) Haben wir mit dieser Skizze einen Gesamteindruck von der Auffassung der Leidensgeschichte, bei der die »kultischen Motive« stark betont werden, so weiß Bertram noch etwas über den Aufbau dieser volkstümlichen Überlieferung zu sagen. So hat der Bericht vom schrecklichen Ende des Judas den Zweck, den Hörer von dem Druck zu befreien, der auf ihm lastet bei dem Gedanken, daß der Verräter des Herrn noch frei herumging. Diese seelische Entspannung soll der Szene kultische Bedeutung verleihen. Ähnlich steht es mit der Weissagung vom Ende Jerusalems. Die Worte »weinet nicht über mich, sondern über euch«, sollen »das Peinliche des Weges zur Hinrichtung verwischen«, und der Hörer sieht sich vom Leiden Jesu auf das des Volkes abgelenkt, ihn selbst aber nicht als Verbrecher, sondern als »hoheitsvollen Propheten«. Die pseudo-petrinische Überlieferung (Laßt uns schleifen den Sohn Gottes) ist dagegen burlesk, wie überhaupt die Darstellung dieses Fragmentes, an Roheit und Vergröberung reich, dem gewöhnlichen Publikum und seinem Geschmack Konzessionen macht. Hier liegt Popularisierung vor. Solch burleske Szenen, wie z. B. die Verspottung Jesu durch die Soldaten und Hohen Priester, am Kreuz noch durch den letzten Trunk und die Rufe der Vorübergehenden, bilden einerseits für die Darstellung Kontrastmotive, die ähnlich bei Shakespeare und Ibsen (Schluß von Peer Gynt) zu finden sind und den Zweck haben, das Schreckliche zu mildern. Anderseits vermochten sie auch Mitleid zu erwecken und so das Heilige dem Menschen näher zu bringen. Geißelung, Verspottung und Crurifragium hat Johannes besonders »dem Kult dienstbar gemacht«.

§ 3. Kritik und Vergleich.

Das sind die wichtigsten Momente der Bertramschen Darstellung. Sie ist — das wird die Lektüre des Buches, z. B. besonders der Gethsemaneszene dartun — modern ästhetisch, wenn sie die Kunst der Darstellung mit Ibsen und Shakespeare vergleicht; die Lektüre der Passion gewährt einen ästhetischen Genuß, sie zeichnet mit hoher Darstellungskunst, die besonders Johannes eigen ist, das Bild des Heilandes und Kultheros. Bertram will uns also lehren, die Passion als Kunstwerk zu würdigen. Dieses Moment wirkt auf den Leser des Buches wohl am stärksten. Hier

hat die Frage von S. 173 ihre Berechtigung, ob nicht statt der Jünger oder der Erzähler der moderne Ästhet Bertram redet; denn die Behauptung, daß eine Erzählung kultischen Motiven ihr Dasein verdanke, wird man nicht immer überzeugend finden. Mit demselben Recht kann man von apologetischen Tendenzen reden, ebenso von der Wirkung des Schriftbeweises. Beides aber — Schriftbeweis und Apologetik, die bisher im Vordergrund standen bei der Deutung der Passionsgeschichte — werden den kultischen Motiven untergeordnet, man muß sagen, nicht immer ungezwungen. Diese Motive spielen eine große Rolle — neben ihnen die Motivworte, die Bertram in einem Register besonders zusammenstellt (S. 105) — aber sie sind begrifflich nicht klar. Einmal handelt es sich um Motive, die wir als »Vorwurf« oder Stoff bezeichnen würden, die zur Darstellung verwendet sind[1]; damit zusammenhängend gibt es Motive der Erzählungstechnik, die einen bestimmten Effekt beim Hörer erzielen sollen[2]; endlich solche psychologischer Art, die das Verhältnis der Gemeinde zum Kyrios betreffen[3]. Die letzteren sind die bedeutendsten, weil sie in ihrem Zusammenwirken Jesus in dem übergeschichtlichen, kultischen Licht zeigen. Die beiden anderen spielen auch eine Rolle. Man hätte erwarten sollen, daß Bertram hier schärfer zwischen den literarisch-technischen und den psychologisch-kultischen Motiven unterschieden hätte. Desgleichen wäre die Abgrenzung von apologetischen und dogmatischen Motiven gegenüber den kultischen eher gelungen, wenn diese nicht so unbestimmt gefaßt würden; sind doch die im strengeren Sinne kultischen Motive, die persönlicher Art sind, zum Teil Reflexe von Erlebnissen, zum Teil Erinnerungen an gottesdienstliche Bräuche[4]. Was schon früher gesagt wurde, wird durch die Darstellung bestätigt: die unklare Fassung von »Kultus«, der Gottesdienst und Erlebnis bedeuten kann. So unklar wie die Terminologie ist die Methode selbst; denn obwohl Bertram die Psychologie verwirft, verwendet er sie sehr häufig, um die Darstellung »aus dem Erleben der Gemeinde«

[1] Z. B. das Trankmotiv oder das Motiv der letzten Worte.

[2] Z. B. die Kontrastmotive.

[3] Z. B. die Aufforderung an den Gastgeber (S. 23), die Stellen, wo Jesus den Verrat vorhersagt und ihm die Inititative zugeschrieben wird.

[4] Deswegen ist nach Bertram die kultische Darstellung bei Johannes am besten gelungen, weil er die längste »gottesdienstliche Tradition« hinter sich hat (S. 15 und a. a. O.).

zu deuten. Die »kultgeschichtliche Methode«, wie sie hier schon beginnt, ist viel psychologischer als die formgeschichtliche. Wenn aber hier vom »Numinosen«, von »burlesken Elementen« gesprochen wird, so steigt der Verdacht auf, ob nicht diese Deutung, so sehr sie die Lebensauffassung der antiken Menschen aufzeigen will (cf. S. 35 Anm. 2 und a. a. O., z. B. S. 43), im Grunde doch die eines modernen Ästheten und Gefühlstheologen ist, der, von dem rationalen Historizismus unbefriedigt, nun eine »irrationale, übergeschichtliche Kultlegende« vor sich zu sehen glaubt, nachdem er »den literarischen Begriff der Kulterzählung« von vornherein zugrunde gelegt hat. Daß in Einzelheiten auf manche Geschichte durch diese Art der Deutung neues Licht fällt, soll nicht geleugnet werden. Verdienstvoll ist auch der öfter angestellte Vergleich zwischen Passionsgeschichte und Märtyrerakten[1], obwohl er noch nicht restlos durchgeführt ist. So viel ist dabei aber schon deutlich geworden, daß man wegen wichtiger Unterschiede (Fehlen von Verteidigungsreden, andere Zeichnung der Person Jesu) die Leidensgeschichte nicht als »das älteste Dokument aus dem Kranz christlicher Märtyrerakten« bezeichnen kann, wie es K. L. Schmidt (in seinem Buch S. 305) tut, um die Einheitlichkeit der Passionsgeschichte gegenüber dem übrigen synoptischen Stoff darzutun. Auch sie ist — wie Bultmann neben Bertram betont — aus Einzelzügen gewachsen[2]. Zum Vergleich mit alten Märtyrerakten eignen sich nur der Prozeß und das Todesleiden, während die Vorgeschichten (Salbung, Abendmahl, Gethsemane) nicht in Frage kommen. Man müßte also zur Durchführung dieses von Schmidt nur angebahnten Vergleichs auf die Einheitlichkeit verzichten, die er — und ebenso Dibelius — gerade behaupten. Die Tatsache, daß die Leidensgeschichte heute in ihrer Komposition gegenüber dem anderen Stoff der Evangelien eine größere Geschlossenheit aufweist, besagt noch nicht, daß sie aus einem Guß ist. Dagegen sprechen die Doubletten und die Tatsache, daß bei Markus und Lukas neue Einzelstücke eingefügt sind, bzw. bei Lukas an anderer Stelle stehen (cf. Bultmann S. 167). Auffallend ist aber, daß Markus und Lukas so voneinander abweichen, daß man wohl bei Lukas eine andere Tradition vermutet hat (cf. Bertram S. 59 Abs. 2 und 3, S. 64/65. 73/74. Abweichungen von der Markus-

[1] S. 55 f. 66 72 73 f.

[2] Bultmann S. 159 (zu Mc 14_{3-9}), S. 160 (zu Mc 14_{17-21}), S. 162 (zu Lc 22_{31} ff. und Mc 14_{32} ff.); endlich S. 167.

darstellung finden sich sonst genug, z. B. in der Abendmahlsszene; Lukas hat — wie Johannes — Abschiedsworte Jesu, cf. Bertram S. 38 ff., endlich S. 42/43). Alle diese Momente sprechen nicht dafür, daß »die älteste Gemeinde bald nach Jesu Tode seinen Martyriumsbericht niederlegte« (Schmidt S. 306), und die Tatsache, daß nicht nur kultische Motive — wie Bertram will — sondern vier Motive (Weissagungsbeweis, Apologie, Dogmatik und rein novellistische Motive), wie Bultmann S. 171—173 ausführt, an der Gestaltung der Leidensgeschichte mitgewirkt haben, macht uns zu vorsichtig, als daß wir mit Schmidt von ihrem »besonders hohen, unmittelbar geschichtlichen Wert« sprechen könnten. Der fortlaufende chronologische Bericht und die Annahme, daß den Hörern im Gottesdienst mit einer Teilerzählung nicht gedient gewesen sei, sprechen gewiß dafür, daß die Leidensgeschichte die Tendenz nach Geschlossenheit rein sachlich in sich trägt. Es ist auch anzunehmen, daß sie als ziemlich fertiges Werk mit dem übrigen Evangelienstoff verknüpft wurde, aber daraus folgt ihre tatsächliche Geschlossenheit noch nicht, die, wie oben mit Gründen erwiesen, nicht vorhanden ist. So muß man denn hinsichtlich ihrer Entstehung Bultmann und Bertram recht geben gegen Schmidt und Dibelius. Schmidt trifft durchaus Bertrams Meinung, wenn er sagt, die Einzelstücke der Leidensgeschichte hätten zum Teil keine kultische Kraft, sondern empfingen diese erst im Zusammenhang (S. 305); wenn er weiter die Leidensgeschichte der gottesdienstlichen Versammlung zuweist, so will er — ähnlich wie Dibelius — aus ihrer Gestaltung auf die praktische Verwendung schließen. Davon sieht Bertram ab, obwohl er der gottesdienstlichen Praxis Einflüsse auf die Gestaltung des Stoffes zuschreibt. Es bestehen also Beziehungen zwischen Schmidt und Bertram. Hinsichtlich der Entstehung der Leidensgeschichte stimmen dagegen Bultmann und Bertram überein, obwohl ersterer mehrere Motive als gleichwertig anerkennt und nicht nur die kultischen einseitig betont. Wenn aber beide einen bald nach Jesu Tode aufgezeichneten Bericht nicht kennen, sondern eine allmähliche Entwicklung annehmen, so muß man fragen, aus welchem Kern denn eine solche erfolgt sei. So spricht Bultmann (S. 169/70) von einem alten Bericht, der kurz die wichtigsten Daten (Verhaftung, Verurteilung, Kreuzigung und Tod) aufzählte. Neben diesem Urbericht existierte das Kerygma vom Leiden und Sterben, wie es uns Mc 8_{31} 9_{31} und $10_{33\,f.}$ vorliegt (Bultmann S. 167). Ähnlich

schält Bertram einen Bericht von Tatsachen heraus, der die Gemeinde auf die Dauer nicht befriedigen konnte und deshalb unter Verwendung mannigfacher Motive ausgestaltet wurde (Bertram S. 98). Er weicht von Bultmann darin ab, daß er eine Scheidung zwischen palästinensischer und hellenistischer Tradition für unmöglich hält (S. 99), wenigstens bei dem augenblicklichen Stand der Forschung. Klärend würde hier eine Definition des Kultbegriffes wirken, der von Bultmann und Bertram verschieden gefaßt wird. Ebenso unklar ist der Begriff des Kerygmas, den Bertram gelegentlich verwendet (S. 101)[1]. Auf diesen wichtigen Begriff und seinen Inhalt müssen wir noch zurückkommen.

Kult und Geschichte. Zum Schluß müssen wir noch einmal auf die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Kult und Geschichte zurückkommen. Wir hatten schon öfters Gelegenheit, Bertrams Gleichgültigkeit gegenüber allem Historischen zu betonen. Sie entsprang dem Bestreben, die Bedeutung des Kultischen konsequent herauszuheben, und der richtigen Erkenntnis, daß nicht literarkritische Fragen sofort zu historischer Wertung verleiten dürfen. Aber neben diesen berechtigten Erwägungen steht doch die Überzeugung, daß Historie und Kultus, Geschichte und Religion Gegensätze sind, »Größen, die sich schlechthin ausschließen« (Seite 99). Man würde Bertram zugeben, daß auch in der Passion wie in den übrigen Stoffen der Synopse, Geschichte und Mythus eine für den modernen Menschen schwer lösbare Verbindung eingegangen sind, aber diese Schwierigkeit der Aufgabe darf uns nicht verleiten, die Aufgabe als solche zu verkennen und zu bestreiten. Hier geht Bertram mit jenen, die des rationalen Historizismus müde sind und die schon Harnack in seinem Buch »Sprüche und Reden Jesu« (S. 3 Anm. 2) mit bitteren Worten kritisiert. Darin besteht auch ein Unterschied gegenüber Bultmann. Dieser ging zwar gelegentlich auch in diesen Bahnen und meinte, wenn die Idee als solche religiös wertvoll sei, komme es auf Geschichtlichkeit nicht an, aber im großen und ganzen beherrschte ihn auf Grund seiner Analysen eine Skepsis gegen-

[1] Bei dieser Gelegenheit sei an den mißlungenen Versuch von Albertz erinnert, Kerygma und Auferstehungsberichte in Beziehung zu setzen. Bultmann tut das nicht. Er spricht bei der Passion von einem Kerygma und einem Urbericht, die nebeneinander bestanden. Der Begriff des Kerygma wird hier auf verschiedene Texte angewendet (I Cor 15_{6} ff. Mc 8_{31} 9_{31} und 10_{33}). Darüber wird später noch zu reden sein.

über diesen »historischen« Berichten. Wo er kann, schält er doch einen historischen Kern heraus. Bertram dagegen ist so vom Kultischen eingenommen, daß ihm das Historische gleichgültig ist. Bultmann ist noch Historiker genug, in der Passionsgeschichte die Ausgestaltung eines knappen Tatsachenberichtes anzunehmen. Für Bertram hat er gar keine Bedeutung; denn in seinem Schlußwort betont er ausdrücklich (S. 101 f.), daß das kultische Interesse das ursprüngliche gewesen sei und die Passion »der gottesdienstlichen Gemeinde« genügte. Als man aber unabhängig vom Kult ein Leben Jesu schreiben wollte, »traten die Lücken zutage, die der Gemeindegottesdienst nicht hatte fühlen lassen«. Jetzt erwachte »das historische Interesse«, eine Entwicklung zu zeichnen, und nun kamen jene pragmatischen Notizen hinzu, die den Schein einer geschichtlichen Darstellung erweckt haben und deshalb allen Forschern vor K. L. Schmidt und Bertram so gefährlich geworden sind [1]. Da aber Bertram Schmidt irrtümlich aus der Reihe der Irrenden herausnimmt und ausschließt, so ist er derjenige, der die neue Wahrheit verkündet, indem er die auch von Bultmann noch beibehaltene Reihenfolge umdreht. Wir wissen jetzt, wie es richtig ist: nicht historische Tatsachen sind durch Motive der Tradition ausgeschmückt worden, sondern die kultische Passionsdarstellung ist nachträglich »historisiert«. Was ist denn nun historisch, wenn man auf diese Zutaten nicht viel geben darf? Was ist denn an den »kultischen« Einzelgeschichten — von den Verklammerungen ganz abgesehen — geschichtlich, wenn Bertram »dieses abwegige geschichtliche Problem« nicht behandelt? Antwort: Man muß eben aufhören, nach einem historischen Kern zu fragen, das ist ganz unmodern. Wie Dibelius die Parole ausgab: Am Anfang war die Predigt! so ruft Bertram: Am Anfang war der Kultus! Welcher Kultus? Wie sah er denn aus, welche Einflüsse hatte er auf den Stoff? Das ist schon wieder eine verbotene historische Frage, die nach der Form des urchristlichen Kultus. Wir kennen ihn nicht. Darum ist es so angenehm, ihn als Gestalter des Stoffes zu denken; denn man kann nun alles, was der unmoderne Historiker »der Gemeindetheologie«, »der Apologetik« zuschreibt, als moderner Ästhet auf den Kult zurückführen. Die Gemeindetheologie ist ein »Sicherheitsventil« (cf. Bertrams Aufsatz:

[1] Weshalb Bertram K. L. Schmidt ausnimmt, ist unerfindlich; denn Schmidt hat den »Rahmen der Geschichte Jesu« für die Passion gerade nicht zertrümmert. Er hat für ihn, wie wir hörten, hohen geschichtlichen Wert.

Die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die neutestamentliche Forschung, Theol. Blätter 1923 Heft 2 Sp. 30). Was ist, so fragen wir, der Kult? Darauf bleibt Bertram die Antwort schuldig, weil er sich gar nicht bewußt wird, daß er statt der alten nur eine neue Unbekannte einführt. Und doch gründet er darauf eine kultgeschichtliche Methode, die es vermeidet, Jesus »mit allen raffinierten Mitteln moderner historischer Wissenschaft zu historisieren« (ebenda Sp. 32), wie es die formgeschichtliche Methode noch tut, sondern Jesus als »den Stein des Anstoßes«, als das »Unbedingte« den modernen Menschen vorführt, die unter Verzicht auf Kritik den Abstand der urchristlichen Frömmigkeit von der protestantischen zeigen will (als ob man diesen Abstand nicht längst kannte!) Was Bertram sonst noch über seine neue Methode sagt, lese man Sp. 35 f. nach. Auffallend ist seine Opposition gegen Aufklärung und Liberalismus. Seine Methode kommt zu Ergebnissen, die sich mit denen der positiven Forschung berühren, aber letztere ist noch zu historisch. Was sie für echt hält, hält Bertram für kultisch. Er behält konservativ bei, was überliefert ist, und scheidet nichts kritisch aus, um ein bestimmtes Jesusbild zu gewinnen. Diese Beugung unter die Tradition ist nun aber nicht wie bei der positiven Forschung eine Anerkennung ihrer Geschichtlichkeit. Diese Geschichtlichkeit interessiert Bertram gar nicht, und damit hat er nach seiner Meinung den Liberalismus wie die Orthodoxie hinter sich gelassen. Daß er damit im Gegensatz zur formgeschichtlichen Methode steht, dürfte deutlich geworden sein. Seine Zuversicht, mit der Ausschaltung der modernen historischen Methode eine Fehlerquelle beseitigt zu haben, ist unbegründet. Wer sein Buch liest, wird bald merken, daß an Stelle des subjektiven »Historizismus« ein ebenso subjektiver »Ästhetizismus« getreten ist. So sehr Bertram sich bemüht, das antike Denken und Fühlen in seiner Eigenart darzustellen, er kann dabei sein Subjekt — und seine Eindrücke, die er bei der Lektüre der Passionsgeschichte gehabt hat — ebensowenig ausschalten wie der verpönte Historiker. Lediglich einer kritischen Auswahl aus dem Texte entzieht er sich, weil er ihn so beibehält, wie er ist, aber dafür tritt bei ihm an Stelle des subjektiven Urteils der Echtheit die subjektive Auslegung, die alle disparaten Elemente in eine Einheit zu bringen sucht. Einen Fortschritt wird man darin kaum erblicken wollen [1]. Es ist im Gegenteil höchst bedenk-

[1] Ein ähnlicher Gegensatz ist auf systematischem Gebiete zutage getreten zwischen der religionspsychologischen und der phänomenologischen Methode (Wobbermin-Mundle;

lich, auf den »Kult«, den man gar nicht genau kennt, eine besondere kultgeschichtliche Methode zu gründen. Bei Licht besehen, ist diese Methode eine Ausgeburt von Psychologie und ästhetischer Impression, obwohl sie grundsätzlich alle Psychologie ablehnt, unter Ausschaltung alles historischen Denkens und Forschens. Gab uns schon die formgeschichtliche Methode wegen ihrer Stellung zur historischen Forschung Anlaß zu Bedenken, so haben wir noch weniger Grund, Bertrams kultgeschichtliche Methode mit Begeisterung zu begrüßen, die den letzten Rest von geschichtlichem Sinn noch preisgibt und darin einen Fortschritt gegenüber der Formgeschichte erreicht zu haben behauptet.

---

cf. Theologische Blätter 1923 Heft 8 Sp. 181—186). Mundle setzt an Stelle des religionspsychologischen Zirkels, der durch produktive Einfühlung entsteht, die »lebendige Intuition« und bildet sich ein, damit eine »Fehlerquelle« beseitigt zu haben.

Kapitel III.

Die Formgeschichte als Methode. (Zusammenfassung.)

Unsere Untersuchung hat im II. Kapitel die formgeschichtlichen Arbeiten einzeln dargestellt. Wir gingen dem Aufbau Schritt für Schritt nach und mußten an zahlreichen Stellen Einwände machen, die ihn erschütterten oder mindestens eine Abänderung wünschenswert erscheinen ließen. An Zusammenfassungen hat es nicht gefehlt, die an entscheidenden Stellen eingefügt wurden, aber damit ist unsere Aufgabe noch nicht erschöpft. Zu verschieden sind die Wege der einzelnen Forscher, trotzdem sie demselben Ziele zustreben. Wenn die formgeschichtliche Methode als ganze deutlich werden soll, so muß jetzt nach der Einzeldarstellung eine Zusammenfassung erfolgen, sei es im Sinne positiver Weiterarbeit und eines fruchtbaren Ausgleichs wertvoller Gedanken oder weiterer Kritik durch die Behandlung noch ungelöster (und vielleicht unlösbarer) Probleme, die uns im Lauf der Einzeldarstellung deutlich vor Augen traten. Durch beides soll erreicht werden, daß die Methode in einheitlichen Grundzügen vor uns ersteht und damit dem bisherigen Vielerlei ein Ende gemacht wird. Zur Erzielung dieser Vereinheitlichung ist eine klare Terminologie vonnöten. Nicht nur die Bezeichnungen der »literarischen Gattungen«, sondern auch solche der Erzählungstechnik bedürfen einer gründlichen Nachprüfung und Auswahl. Ferner ist das Verhältnis von Form und Stil, an denen sich Dibelius und Bultmann im Ansatz ihrer Methode scheiden, zu erörtern, ebenso das Verhältnis von Formgeschichte und Geschichte, ein Problem, das sich uns nicht nur bei der »konstruktiven Methode« von Dibelius, sondern auch bei der historischen Skepsis Bultmanns aufdrängte. Daß die Frage: Traditionsschichten oder Quellen? durch die formgeschichtlichen Arbeiten wieder brennend geworden ist, hatten wir mehrfach Gelegenheit zu betonen. Sie näher zu behandeln, würde eine weitgehende Einzeluntersuchung erfordern, die den Rahmen einer Darstellung der Methode überschreitet. Hier wird es genügen, andeutend Wege zu zeigen.

Endlich schließen wir den Ring, wenn wir in einem Ausblick zum Anfang zurückkehren und feststellen, was die neue Methode gegenüber den Vorläufern geleistet hat. Das Ergebnis dieses Rückblicks im Verein mit dem Überblick über das Wertvolle und Unzweckmäßige der Methode, soweit sie aus den dargestellten Arbeiten zu ersehen war, wird uns in die Lage versetzen festzustellen, welche Fragen als gelöst, welche als noch zu lösen, und endlich, welche auch fernerhin als unlösbar zu gelten haben.

§ 1. Die Terminologie.

Eine wichtige Voraussetzung für den Erfolg einer Methode ist eine klare, einheitliche Terminologie. Damit sind keine logisch-präzise definierten Begriffe gemeint; denn damit würde man bei einem so komplizierten und ganz unabsichtlich gewordenen Stoff wie den der synoptischen Evangelien nicht weit kommen. Immer wieder würde es sich zeigen, daß dies oder jenes Stück dem begriffsmäßigen Terminus sich nicht unterordnen läßt, oder man würde Gefahr laufen, den Stoff modernen Begriffen unterzuordnen und ihm damit Gewalt anzutun. Das ist für den unbefangenen Leser dieser formgeschichtlichen Arbeiten vielleicht der erste und keineswegs für die neue Methode günstige Eindruck, daß hier in der Tat moderne Termini an einen Stoff herangebracht werden, der damit nichts zu tun hat und auf diese Weise in ihm fremde Bahnen gezwängt wird. Aber ganz so schlimm ist es nicht, wie es auf den ersten Blick scheint. Wir erinnern uns, daß Wendling und v. Soden den grundlegenden formalen Unterschied zweier Erzählungsarten erkannt hatten und die Formgeschichte darauf weiterbaute. Die wichtigsten Erkenntnisse sind immer aus dem Stoff gewonnen, darauf folgten dann die Formbezeichnungen, um diese Gattungen von einander abzugrenzen. Gegen diesen Gang der Dinge ist nichts zu erinnern, wenn nun nicht die Gefahr bestünde, daß diese Formbezeichnungen weiter ausgedehnt und schließlich auf Stücke des Stoffes übertragen werden, die sich ihnen nicht ohne Zwang fügen. Wir fanden das bei Dibelius so ausgedrückt, es handele sich um »Paradigmen minder reinen Typs«. Darin liegt schon ausgesprochen, daß sich der Stoff auch bei dehnbarer Fassung der Formbezeichnung nicht immer ohne Not fügt, so daß es — genau genommen — aussichtslos erscheinen könnte, den Stoff »literarischen Gattungen« unterzuordnen. Der Gang der Entwicklung geht also so vor sich, daß sich an einigen

Erzählungen oder Sprüchen eine klare Formbegrenzung ergibt, die der Methodiker nun für den gesamten Stoff ausbeuten will. Bedenklich ist dabei nicht der methodische Ausgangspunkt, sondern seine Konsequenz, zu der man gedrängt wird. Ein Überblick über die Stoffordnung lehrt denn auch, daß den ausgezeichneten, organischen Prachtexemplaren einer »literarischen Gattung« eine weit größere Zahl minder guter Gewächse gegenübersteht, an denen nur der Formgeschichtler, nicht aber jeder unbefangene Betrachter Anstoß nimmt, und daraus folgen dann die Versuchungen, die minder guten Formen historisch geringer zu schätzen. Die Gefahr, in den Bann der Terminologie zu geraten, ist ziemlich groß. Doch gegen eine moderne Formbezeichnung dieser Geschichten ist nichts einzuwenden, wenn diese nur der Verständigung dienen soll. Der Eigenart des Stoffes entsprechend wird man sie weder zu eng und begrifflich noch zu weit und unklar fassen dürfen. Daß auch im günstigsten Falle der Stoff sich nicht immer ohne Gewaltsamkeiten fügt, lehrten die Misch- und Übergangsformen, von denen früher die Rede war. Woher nimmt man die Namen für die einzelnen Ausdrucksformen? Dibelius legt den Nachdruck auf stilistische Eigentümlichkeiten und zieht daraus Schlüsse auf die praktische Verwendung. Dementsprechend wählt er die Bezeichnungen »Predigtbeispiel«, »Novelle« und »Paränese«. Bultmann hingegen sieht auf die Form als ganze, auf die Pointe der Erzählung und redet deshalb von solchen, die ein Logion oder eine Tat als Pointe haben. Bei Dibelius kommt es auf »erbauliche Stilisierung« und »breite, farbige Erzählung« an, bei Bultmann auf den Effekt der Erzählung und den Stoff. Hier wird der grundsätzliche Gegensatz beider schon deutlich. Dibelius achtet besonders auf den Stil, Bultmann auf die Form. Ein Weiteres kommt hinzu: die Verschiedenheit im methodischen Ansatzpunkt. Dibelius geht von einer Geschichtskonstruktion aus, in die er den Stoff einordnet, Bultmann vom Stoff, wie er uns vorliegt, indem er schrittweise in die vorliterarische Periode vorzudringen versucht. Wählt Dibelius eigene Formbezeichnungen, so bedient sich Bultmann solcher, die von Philologen für verwandte hellenistische Literatur benutzt werden, und stellt seinen Stoff damit in einen größeren literaturgeschichtlichen Zusammenhang. Die Analogiebeispiele aus der hellenistischen und rabbinischen Literatur sprechen für Bultmanns Termini, das Bestreben der »Formgeschichte« — im Gegensatz zur »Literaturgeschichte« —

das unliteraische Werden des Stoffes verständlich zu machen, könnte uns für die Bezeichnungen von Dibelius einnehmen. Wir sehen, wie sehr diese Formbezeichnungen von den methodischen Grundsätzen abhängig sind. Für wen soll man sich entscheiden, für Dibelius und seinen unliterarischen, historisch-konstruktiven Ansatz oder für Bultmanns Ausgehen vom literarischen Stoff? Dem Entscheid in dieser Grundfrage entspricht die Wahl der Formbezeichnungen. Sie stehen und fallen mit dem methodischen Ansatz. Um hier eine Entscheidung zu treffen, können wir in weitem Umfang auf früher Gesagtes zurückgreifen. Da ist nun zunächst daran zu erinnern, daß wir triftige Gründe hatten, den konstruktiven Unterbau von Dibelius für zu unsicher zu erklären. Von der Predigt haben wir kein klares Bild trotz neuerlicher Untersuchungen von Oepke, auch nicht bei ausgiebiger Verwertung der Actareden für die Rekonstruktion eines Predigtschemas. Es fehlt uns eine genaue Abgrenzung von Erstverkündigung und Lehrvortrag oder — modern gesprochen — von Predigt und Katechese. Wir wissen nicht, inwieweit solche Predigten durch Zwischenfragen, die die Ausführungen des Redners hervorriefen, sich in Dialoge wandelten und damit zur Paränese wurden. So ist es unmöglich, Paradigma und Paränese streng voneinander abzugrenzen [1]. Andererseits erwiesen sich stilistische Kriterien bei dieser unsicheren Grundlage als zu wenig durchschlagend, um die Novelle von der Verwendung in der Predigt auszuschließen, zumal der Stoff eine solche geradezu begünstigen konnte. Entschieden wäre die Sache für Dibelius, wenn wir in unseren Quellen irgendwo Predigtbeispiele nachweisen könnten. Wir haben früher den sogenannten zweiten Klemensbrief dazu herangezogen, mußten aber feststellen, daß wir uns auf zu unsicherem Boden bewegen, weil dort bereits literarisch fixiertes Material in freier Weise verwendet wird, von einer erstmaligen Formgebung aber nicht die Rede sein kann. Diese Schwierigkeit — die nur durch Auffindung uralter, vor-evangelistischer Quellen behoben werden könnte,

[1] A. Seeberg (Der Katechismus der Urchristenheit, 1903) bezeichnet die von Dibelius für die Missionspredigt in Beschlag genommene Formel I. Kor 15_{1} ff. als Grundlage für den Unterricht. Sie war »Norm der Predigt« (S. 56), sie gab den Stoff für die Missionspredigt (S. 152), wurde aber auch im Unterricht gelehrt (S. 168 ff.). Eine scharfe Grenze zwischen Predigt und Unterricht ist nicht für den Inhalt zu ziehen, wenn beiden eine sehr alte (nach Seeberg teilweise auf Aussagen Christi zurückgehende, zwischen 30 und 35 fixierte) Formel zugrunde liegt.

da sich selbst die älteren Paulusbriefe für diesen Zweck als unzureichend erwiesen — trat ja bei Darstellung der Dibeliusschen Methode deutlich zutage, erreichte er doch seinen Zweck, die Formwerdung aufzuzeigen, überhaupt nicht, weil er — und daran ist das Fehlen sicherer Quellen schuld — die fertigen Formen in eine unzulängliche Konstruktion einbettete, im besten Fall aber von »Predigtmaterial« redete, dessen Form sich bei der Unkenntnis der Predigt unserer Kenntnis natürlich völlig entzieht. Ja, diese Konstruktion vereitelte den Versuch, eine Urform auf literarkritischem Wege zu gewinnen. Der Ausgangspunkt von Dibelius ist also preiszugeben. Wir können nun einmal nicht anders als vom Stoff, wie er uns vorliegt, in der Geschichte rückwärts zu gehen, anstatt umgekehrt den Weg von der vorliterarischen Verwendung zur endgültigen Fixierung zu machen. Diesen Weg können wir uns erst einigermaßen klar vorstellen, nachdem wir methodisch umgekehrt vorgegangen sind. Wenn aber, wie eben gezeigt, methodische Grundlage und Terminologie sich gegenseitig bedingen, so muß mit dem Ansatz von Dibelius auch seine Formbezeichnung fallen. Dankbar ist für uns nur der »literarische« Weg Bultmanns. Wir verfolgen die Entwicklung des Stoffes von Markus bis Lukas und ziehen daraus Rückschlüsse auf die frühere Zeit. Formwerdung bekommen wir dabei nur so weit zu sehen, als wir sie durch Quellenvergleich und Analyse ermitteln können. Dieser literarische Weg bedingt naturgemäß literarische Formbezeichnungen. Gehört unser Stoff in den weiteren Kreis hellenistischer und rabbinischer Literatur, die ähnliche Ausdrucksformen aufweisen, ja unter Umständen für die evangelistische Tradition Vorbild war, so ist es für die Exaktheit der Methode, die mit der Philologie des Hellenismus weithin zusammentrifft, nur von Nutzen, wenn die beiden verwandten Wissenschaftszweige für gleiche Formen gleichartiger Volksliteratur dieselben Fachausdrücke wählen. Da nun die Philologie hierin voranging, kann es sich für die Formgeschichte nur um Übernahme geeigneter Bezeichnungen handeln. Hier soll nun nicht das Problem aufgerollt werden, wie denn Formgeschichte und Literaturgeschichte zueinander stehen und ob denn die Evangelien zu hellenistischer Literatur in Beziehung gesetzt werden dürfen. Die Gefahr, die Eigenart der Evangelien zu verwischen, besteht, anderseits aber, wenn man nun schon literarisch eingestellt ist, ist nicht einzusehen, weshalb man unsere »Literatur« willkürlich abschließen soll. Dadurch kann

manch wertvolle Einsicht verbaut werden, und von Einseitigkeit darf man nicht sprechen, wenn die rabbinische Literatur ebenfalls zum Vergleich herangezogen wird. Man muß bedenken, daß die von der hellenistischen Philologie übernommenen Bezeichnungen lediglich Verständigungsmittel sein sollen und damit kein geschichtliches Werturteil ausgesprochen wird. Ist der methodische Ansatz bei Bultmann richtig, und seine hellenistischen Termini zweckmäßig, so erscheint auch bei dem eben genannten Zweck dieser Ausdrucksformen die Forderung Fiebigs unberechtigt, daß man statt hellenistischer »orientalisch-rabbinische« Ausdrücke für die Formen wählen solle [1]. Wenn uns Fiebig nur sagen wollte, woher wir sie nehmen können! Schon bei den Schul- und Streitgesprächen mußte Bultmann gestehen, daß er sich auf eine Untersuchung rabbinischer Parallelen nicht beziehen konnte. Wie soll man da Formbezeichnungen übernehmen, wenn die Erforschung des Stoffes noch im Argen liegt! Der Gang der Enwicklung drängte zu einer Entlehnung hellenistischer Begriffe. Ebenso wie das Evangelium uns statt in aramäischer in griechischer Sprache überliefert ist, weil die Entwicklung auf griechischen Boden übersprang. Die Einheitlichkeit der Sprache mußte unwillkürlich zu einer engeren Verbindung von Urchristentum und hellenistischer Literatur führen [2]. Sofern also nicht eigene Bezeichnungen am Platze sind, ist nichts dagegen einzuwenden, wenn sie aus der hellenistischen Literatur entlehnt werden.

In diesem Zusammenhange ist nun gegen den Begriff des Paradigmas, wie ihn Dibelius faßt, einzuwenden, daß er mißverstanden werden muß, weil er in der Philologie bereits anders festgelegt ist. Der Begriff »Paradigma« ist dort nämlich nicht als Formbezeichnung, sondern als Ausdruck der Redetechnik gebräuchlich und bezeichnet ein Beispiel, das zur Verdeutlichung oder zum Erweis einer Behauptung dienen soll. Die Form dieses Beispiels ist dabei ganz gleichgültig. Es kann eine Geschichte, aber auch bloß ein Hinweis auf ein historisches Ereignis sein [3].

---

[1] Fiebig, Besprechung der Bultmannschen Arbeit (Literarisches Zentralblatt 1921 Nr. 40 Sp. 753 f.)

[2] Darüber scharf formulierte Aussagen aus Boussets nachgelassenem Werk bei K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, 1923, S. 105 Abs. 3.

[3] Für die folgenden Ausführungen wurde herangezogen: K. Alewell, Über das rhetorische παράδειγμα (Diss. Kiel 1913). Zwar wird hier die römische Literatur

Die Theorie des Paradigmas geht in die Zeit des klassischen Griechentums zurück. Aristoteles teilt die Beispiele in historische und selbsterfundene ein. Später nennt man die selbsterfundenen παραβολαί oder auch εἰκόνες, reserviert den Ausdruck Paradigma aber für die historischen Beispiele, die an Bedeutung gewannen, weil man sie für die Verwendung in der Rede sammelte, um der Mühe enthoben zu sein, selbst Geschichten zu erfinden[1]. Paradigma und Parabel sind also ursprünglich dasselbe, rednerische Hilfsmittel zur Verdeutlichung eines Gedankens. Diese beiden griechischen Bezeichnungen können nun ohne Bedenken auf den Stoff der Evangelien angewandt werden, weil sich dort beides in der Sache findet. Einige Stellen sollen das erläutern:

Lc 10_{25-37}. Ein Pharisäer, den Jesus davon überzeugt hat, daß er, um selig zu werden, seine Nächsten lieben müsse, fragt: wer sein Nächster sei. Jesus antwortet mit der Erzählung vom barmherzigen Samariter. Diese ist ein Paradigma, dazu bestimmt, dem Pharisäer selbst zu einer Antwort zu verhelfen. In der Tat muß er aus diesem Exempel eine Folgerung ziehen, die Jesus für die richtige hält. Auffallenderweise gibt es solche Paradigmen nur bei Lukas (außerdem noch: 18_{9-14} 12_{16-21} und 16_{19-31}; in den beiden ersten Fällen wird der Anlaß genannt, im letzteren nicht, aber ihrem Charakter nach ist die Erzählung 16_{19-31} eine Beispielerzählung). Sollte da schon »literarischer« Einfluß vorliegen? Jülicher bezeichnet diese Stücke als Beispielerzählungen, die »einen religiösen Gedanken in seiner unangreifbaren Allgemeingültigkeit in der Form eines besonders günstig gewählten Einzelfalles veranschaulichen« (Gleichnisreden II S. 585). Diese Definition entspricht aber der Vorschrift des Aristoteles, die er über die Anwendung von Paradigmen gegeben hat, daß sie nämlich entweder an die Stelle fehlender Beweise treten oder aber als gut gewählte Beispiele die Rolle eines Zeugnisses spielen (Alewell S. 17). Letzteres ist hier der Fall. Einen etwas anderen Charakter tragen die Gleichnisse Jesu, sie dienen nicht dem Erweis irgendwelcher Behauptungen, sondern der Verdeutlichung religiöser Gedanken[2]. Praktisch betrachtet, sind sie παραβολαί in dem oben genannten Sinne, nämlich selbst erfundene Geschichten Jesu, die er in seinen Reden zur Veranschaulichung verwendet hat. Jesu Reden haben

der Kaiserzeit behandelt, aber die Theorie des Paradigmas ist griechischen Ursprungs wie die Rhetorik selbst.

[1] Cf. Alewell S. 18/19.

[2] Vgl. unten die Anm. 2 auf S. 194.

nicht nur aus Gleichnissen bestanden, aber diese Gleichnisse dienten als »Parabeln«. Von Jesu Reden sind meist nur die Schmuckstücke erhalten geblieben[1], und sie erscheinen in den Evangelien in unverbundener Zusammenstellung (z. B. Mc 4) als eine »Paradigmensammlung«, wie sie ähnlich bei heidnischen Schriftstellern vorliegen. In dem redetechnischen Sinne, den das Wort Paradigma also hat, beschränkt es sich nicht auf die Beispiele von Dibelius, sondern bezieht sich in weitgehendem Umfange auch auf den Redestoff. Ja, man kann noch weitergehen und sagen: Während es bei den Paradigmen von Dibelius zweifelhaft sein kann, ob sie wirklich in einer Rede oder Predigt verwendet wurden — denn stilkritische Beobachtungen gestatten höchstens von einer Beeinflussung durch die Predigtsprache, nicht aber von einer Verwendung in der Predigt zu reden — ist das bei Jesu Gleichnissen nicht zweifelhaft. Hier kennen wir den »Sitz im Leben« ganz genau. Es ist möglich — wenigstens wäre es denkbar — daß man Jesu Parabeln nicht nur aus Gründen der Pietät gesammelt hat, sondern auch, um sie, wie der Meister selbst, praktisch in der Predigt zu verwenden, und von hier aus ergibt sich erneut die Schwierigkeit des Versuches, diese Verwendung lediglich auf die paar »Paradigmen« von Dibelius zu beschränken, selbst wenn man von seiner Meinung überzeugt wäre. Doch wir müssen noch einmal zurückgreifen. Wir hörten, daß die Bezeichnung Paradigma später ausschließlich für die historischen Beispiele verwendet wurde, und müssen deshalb noch feststellen, ob es in den synoptischen Evangelien oder sonst im NT Paradigmen in diesem Sinne gibt.

Lc $13_{1\,ff.}$ liegt ein historisches Paradigma vor. Jesus nennt, um die Meinung derer zu entkräften, die in der Ermordung der Galiläer eine Strafe für Sünde besonderer Art sehen, die »Achtzehn, auf die der Turm zu Siloah fiel«. Dieses Beispiel ist ein einheimisches und deshalb besonders wirkungsvoll nach Meinung der antiken Rhetoren (cf. Alewell S. 33). Ferner nenne ich Act $5_{34\,ff.}$; Gamaliel führt zum Beweis seiner Meinung, daß man den Erfolg der Christen vor einem voreiligen behördlichen Zugreifen abwarten solle, das Schicksal des Theudas und Judas an. Dieses Beispiel entspricht den von Theoretikern gestellten Anforderungen; es ist ein einheimisches, es nennt die Namen der

[1] Die Reden bei Johannes sind wohl eher solche, wie wir sie uns denken, sie entbehren aber völlig der Gleichnisse. Weder die Synoptiker noch Johannes geben uns ein Beispiel einer Rede Jesu, wie sie wirklich gehalten ist.

Personen (Alewell S. 26 Anm.) und ist kurz. (Ähnliche Beispiele in der Rede Lc $17_{20\,ff.}$ in v. 26, 28 und 32). Endlich könnte man auf den Hebräerbrief hinweisen, der ja für eine Rede gehalten wird von manchen Forschern. Ein Beispiel für den Glaubensmut, zu dem die Hörer angefeuert werden sollen, ist jene »Zeugenwolke« im 11. Kapitel, die man bei der Lektüre wohl überschlägt, die aber, als Stück einer Rede gedacht (cf. 11_{32}), auf die Hörer nicht ohne Eindruck geblieben sein wird und sie innerlich zwang, die Mahnung $12_{1\,ff.}$ nicht mit Ablehnung, sondern mit Zustimmung aufzunehmen. Es ist auch möglich — darauf scheinen die ersten Beispiele des 11. Kapitels hinzudeuten — daß die Glaubensdefinition in 11_1 durch das Verhalten der Vorbilder als richtig erwiesen werden soll. Späterhin geht der Redner davon ab, weil ihm wohl die Mahnung in $12_{1\,ff.}$ schon vorschwebt. Als Redestück verstanden, ist dieses Kapitel ein kunstvolles Paradigma, ein solches ist auch die Nennung Esaus und seines Schicksals (12_{16-17}). Eine nähere Untersuchung in dieser Richtung würde den rednerischen Charakter von Hebräerbr. vielleicht bestätigen. Es wäre zu weitläufig, hier auf die verschiedenen Arten von Paradigmen einzugehen[1]), die sich in der griechischen und römischen Literatur allmählich herausgebildet haben, und ihre Verwendung bei den verschiedensten logischen Gedankenoperationen darzulegen. Eine Untersuchung der rhetorischen Paradigmen in den evangelischen Redekompositionen (besonders bei Lukas und Johannes) würde vielleicht ein neues Licht auf diese Reden werfen, die irgendwie von dem Stil der griechischen Volksredner beeinflußt sein können. Das wäre jedoch die Aufgabe einer besonderen formgeschichtlichen Untersuchung. Für die Terminologie hat dieser Streifzug ins Gebiet der hellenistischen philologischen Forschung eins klar gezeigt: Über die Form der Paradigmen läßt sich nichts ausmachen, sie kann sehr mannigfaltig sein, wie die Beispiele Alewells beweisen[2]. Natürlich können die von Dibelius genannten Geschichten als Paradigmen verwendet sein, aber unsere frühere Ausführung bei der Darstellung von Dibelius wird hier erneut bestätigt, daß jene Geschichten den Namen »Paradigma« nicht allein

[1] Über die Chresis paradeigmatos lese man Näheres bei Alewell S. 28 ff. Manche Beobachtung ließe sich auf Jesu Parabeln anwenden, doch führte das zu weit ab, da wir hier mit der Terminologie zu tun haben. Das Paradigma ist (Alewell S. 29) nicht nur Beweismittel, sondern auch Schmuck der Rede. Ersteres trifft auf die S. 192 genannten Beispielserzählungen, letzteres auf Jesu Gleichnisse zu.

[2] Als Beispiele für besondere Tugenden und Laster hat man entsprechende

verdienen, weil er auf die »Novellen«, auf die »Apophthegmen«, auf historische Daten, kurz auf alles angewendet werden kann, was in einer Rede als erläuterndes Beispiel dient. Eine Methode, die sich als Formgeschichte bezeichnet, darf aber nicht Termini wählen, die auf die Form keine Rücksicht nehmen. Das gilt auch für die Bezeichnungen »Novelle« und »Paränese«, auf die wir noch zurückkommen.

Das Verhältnis von Paradigma und Apophthegma läßt sich so ausdrücken: Jedes Apophthegma kann als Paradigma dienen, aber umgekehrt ist nicht jedes Paradigma ein Apophthegma. Da aber die Formbezeichnung auf die Stoffauswahl wieder von Einfluß ist, und verschiedene termini auch eine verschiedene Abgrenzung des Stoffes verursachen, so muß noch darin Klarheit geschaffen werden, wie denn nach Ablehnung der Bezeichnung Paradigma diese Stoffgruppe untergebracht werden soll. Da bietet sich nun die Bezeichnung »Streit- und Schulgespräch« als sehr sachgemäß an. Wir vollziehen die notwendige Klärung mit Hilfe einer anschaulichen Übersicht über die Stoffeinteilung von Paradigma und Apophthegma (Streit- und Schulgespräch) bei Dibelius, Bultmann und Albertz. Auf frühere Ausführungen, die das Charakteristische der einzelnen Forscher hervorheben, sei verwiesen (oben S. 156—158). Wir halten uns hier an das für die Terminologie Wichtige. Groß ist die Übereinstimmung bei den Stücken, deren Eigenart schon von früheren Forschen erkannt ist (Tab. S. 196 Nr. 1. 2. 3. 4 u. 9). Die Bedeutung dieser Stücke als Streitgespräche hat Dibelius nicht erkannt, weil er von dem Gegensatz im Stil ausging, der zwischen Mc 2_1 bis 3_6 und 4_{35} bis 5_{43} besteht, er stimmt aber doch noch in zwei Streitgesprächen mit Bultmann und Al-

Sammlungen angelegt (Alewell S. 56 ff.), z. B. exemplum fortitudinis des Leonidas (S. 64): adeoque alacri animo suos ad id proelium cohortatus est, ut diceret: »sic prandete, commilitones, tamquam ad inferos cenaturi«. Exemplum constantiae (S. 82): Scipio, cum in pectus gladium abdidisset, quaerentibus, qui in navem transierant, militibus imperatorem: imperator, inquit, bene se habet. Diese Paradigmen sind Anekdoten mit einer Pointe, also dem Apophthegma vergleichbar. Die Einleitung des zweiten zeigt Verwandtschaft mit der von 2. Clem. XII 2 (cf. oben S. 66 f.) und bestätigt wieder, daß solche Einleitungen, die für Reden gedacht sind, von solchen erzählenden Stils (wie sie die Evangelien aufweisen) verschieden sind. Die im 5. und 6. Buch der Vitae patrum verzeichneten »Apophthegmata patrum« — nach einer Anzeige des Mohrschen Verlags ist eine nachgelassene Arbeit Boussets darüber unter der Presse, die »für die formgeschichtliche Betrachtung der Evangelien wichtige Erkenntnisse abwirft« — sind ähnliche Paradigmensammlungen verschiedenster Form, zusammengestellt nach Stichworten (z. B. de quiete, de continentia, de fornicatione, de patientia seu fortitudine) wie die der heidnischen Rhetoren. Der Ausdruck Apophthegma ist hier nicht Formbezeichnung im Sinne Bultmanns.

bertz überein (Nr. 12 und 14) und würde weiter sich ihrer Stoffauswahl anschließen, wenn er die unter Nr. 16—25 genannten Stücke nicht so allgemein und unbestimmt gekennzeichnet hätte. Weiter geht die Übereinstimmung von Bultmann und Albertz (Nr. 18. 19. 20. 21. 23 und 25), die ja auch einen gleichen Terminus haben. Sie stimmen darin noch überein, daß sie in gleichen Stücken, die nach ihrer Meinung nicht zu dieser Gruppe gehören, von Dibelius abweichen (Nr. 5, 6, 8 und 10).

Übersicht über die Stoffeinteilung bei Paradigma und Apophthegma (Streitgespräche).

Paradigmen (Dibelius).	Apophthegmen (Bultmann).	Streitgespräche (Albertz).
Mc 2_{1} ff. (Heilung des Gelähmten)	1) Mc 2_{1-12}	Mc 2_{1} ff.
„ 2_{18} ff. (Fastenfrage)	2) „ 2_{18} ff.	„ 2_{18} ff.
„ 2_{23} ff. (Ährenraufen)	3) „ 2_{23} ff.	„ 2_{23} ff.
„ 3_{1} ff. (Heilung der gel. Hand)	4) „ 3_{1} ff.	„ 3_{1} ff.
„ 3_{20} und $_{31}$ ff. (Jesu Verw.)	5) Biograph. Apophth.	fehlt.
„ 10_{13} ff. (Segnung der Kinder)	6) „ „	fehlt.
„ 12_{13} ff. (Zinsgroschen)	7) Mc 12_{13} ff.	Mc 12_{13} ff.
„ 1_{23-27} (Heilung in der Synagoge)[1]	8) Wundergeschichte	fehlt.
„ 2_{13-17} (Berufung des Levi)	9) Mc 2_{15-17}	Mc 2_{13} ff.
„ 6_{1-6} (Jesus in seiner Vaterstadt)	10) Biograph. Apopth.	fehlt.
Lc 14_{1-6} (Der Wassersüchtige)	11) Lc 14_{1-6}	fehlt.
Mc 10_{17-31} (Der Reiche)	12) Mc 10_{17-31}	Mc 10_{17-27}.
„ 10_{35-45} (Die Zebedaiden)	13) „ 10_{35-45}	fehlt.
„ 12_{18-27} (Sadduzäerfrage)	14) „ 12_{18-27}	Mc 12_{13-40}. ($_{18-27}$).
„ 14_{3-9} (Die Salbung)	15) „ 14_{3-9} (Apophtheg.?)	fehlt.
	16) Lc 13_{10-17} (Heilung der verkrümmten Frau)	fehlt.
	17) (Biograph. Apopth.)	Mc 11_{15-17}.
	18) Mc 11_{27-33} (Vollmachtsfrage)	„ 11_{27-33}.
	19) „ 12_{28-34} (Das höchste Gebot)	„ 12_{28-40}.
	20) „ 7_{1-23} (Rein und unrein)	„ 7_{1-23}.
	21) „ 10_{2-12} (Ehescheidungsfrage)	„ 10_{2-12}.
	22) (Legende?)	Mt 4_{1-11}.
	23) Mc 3_{22-30} (Beelzebubstreit)	Mc 3_{22-30}.
	24) (nicht genannt)	„ 8_{11-13}.
	25) Mt 11_{2-19} (Täuferfrage)	Mt 11_{2-6}.
	26) Lc 7_{36-50} (Sünderin beim Mahl)	
	27) Lc 12_{13-14} (Erbstreit)	
	28) „ 13_{1-5} (Ermordung der Galiläer)	
	29) Mc 9_{38-40} (Der fremde Exorzist)	
	30) „ 11_{20-25} (Der verdorrte Feigenbaum)	
	31) Lc 17_{20-21} (Kommen der Gottesherrschaft, hellenistisch!)	
	32) („ 9_{51-56} Die ungastlichen Samariter)	

[1] Nr. 8 bis 15 sind »Paradigmen minder reinen Typs«.

Da sie beide in der Stoffauswahl viel weiter gehen und den Charakter des Gesprächs viel besser erfaßt haben (vor allem Albertz), so wird man ihrer Terminologie zustimmen und der daraus sich ergebenden Stoffauswahl. Allerdings muß bei Bultmann noch eine Korrektur erfolgen, er hat nämlich hier eine Reihe Geschichten zu Unrecht eingeordnet, wie mir scheint (Nr. 26—30 und Nr. 32). Das Kennzeichen der Streit- und Schulgespräche ist einmal eine präzis gestelle Frage und eine darauf folgende Antwort. Diese Antwort hat prinzipielle Bedeutung, wie die Frage von allgemeinem religiösen Interesse ist. Das persönliche Moment — die Person Jesu — scheidet dabei in den allermeisten Fällen aus. Er ist der Meister, der die Frage beantwortet, weiter nichts. Sieht man sich nun nach dieser — besonders von Albertz deutlich gegebenen — Charakteristik die Nummern 26—32 an, so zeigt sich, daß sie bis auf eine Ausnahme nicht hierher gehören. Die Erzählung Lc 7_{36-50} ist weder ein Streit- noch ein Schulgespräch, sie trägt stark biographischen Charakter, stellt nicht ein sachliches Problem, sondern Jesu Person — und wenn man will, auch die der Sünderin — in den Vordergrund, höchstens die vv. 40—43 stellen ein Gespräch dar, die Komposition der Geschichte ist nicht einheitlich. Die kurze Erzählung vom Erbschichter ist wegen ihres persönlichen Charakters (persönlich ist die Bitte, persönlich die Antwort) »biographisch«, ebenso behandelt der Bericht vom fremden Exorzisten (Mc 9_{38-40}) eine ganz persönliche Angelegenheit der Jünger. Aus dem Grunde rechnet Albertz den Rangstreit (Nr. 13 der Tabelle) nicht hierher, wie es Dibelius und Bultmann tun, obwohl der pointierte Schluß dazu verleiten könnte[1]. Lc 9_{51-56} ist von Bultmann selbst nur unter Bedenken zu den Streitgesprächen gerechnet. Die Erzählung von der Ermordung der Galiläer veranlaßt Jesus, seine Meinung dazu zu äußern. Weder ist eine Frage gestellt, noch eine kurze Antwort erteilt, Jesus nimmt ein historisches Ereignis zum Anlaß einer längeren Ausführung. Daß ihm dieses von dritter Seite berichtet wird, ändert nichts an dem biographischen Charakter von Lc 13_{1-5}. Kurzum, diese Geschichten gehören wegen ihrer persönlichen Färbung mit Stücken wie Mc $3_{20\,\text{ff.}}$ $10_{13\,\text{ff.}}$ und $6_{1\,\text{ff.}}$ zusammen, die Bultmann zu den »biographischen Apophthegmen« rechnet.

[1] Dibelius tut es nur bedingt, weil Jesu Antwort sich auf das persönliche Schicksal der Jünger bezieht. Wir stehen hier vor den Anfängen »christlicher Legende« (Dibelius S. 25/26).

Es gehört also lediglich das hellenistische Schulgespräch Lc 17 20 f. hierher.

Dieser Überblick, der vielleicht als unnütze Abschweifung vom Thema erscheinen könnte, ist doch für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit. Er lehrt uns nämlich, daß die Bezeichnung »Streit- und Schulgespräche« für den von den drei Forschern in ziemlich weitgehendem Umfang übereinstimmend abgegrenzten Stoff die passendste ist, und die Tatsache, daß diese Abgrenzung so übereinstimmt, bestätigt, daß der Eindruck des dem Stoff Eigentümlichen gegenüber der Bezeichnung vorherrschte und diese nicht an ihn herangebracht ist. Die weitere Ausführung hat aber auch gleichzeitig jene oben schon genannte Gefahr bestätigt, daß die Bezeichnung beim Ausbau der Methode auf Stoffe übertragen wird, die nicht dazu gehören. Das lehrt ein Blick auf die Auswahl von Dibelius und Bultmann (vor allem die Nr. 5. 6. 10 und 26—32). Die Heranziehung von Albertz und die von Fiebig gelegentlich in einer Rezension gewünschte Auseinandersetzung mit den Bezeichnungen der drei Forscher führt uns zu einem klaren Terminus und einer dementsprechenden Stoffbegrenzung. Bultmanns Fehler ist — obwohl er sonst mit Albertz weitgehend übereinstimmt —, daß er den Gesprächscharakter nicht genügend betont. Dazu kommt, daß sein literarischer Begriff des Apophthegma mit der Bezeichnung Streitgespräch durcheinander geht, streng genommen aber Oberbegriff für die beiden Gruppen »Streitgespräch« und »Biographisches Apophthegma« sein soll[1]. Diese Vermischung der Begriffe hat ihn verleitet, biographische Stücke mit Streitgesprächen zu verbinden, obwohl sie beide gut voneinander abgrenzbar sind. Verzichten wir auf die Bezeichnung Paradigma und korrigieren Bultmann, wie eben gezeigt, so haben wir ein Resultat der formgeschichtlichen Arbeit klar vor Augen: die Abgrenzung der Streit- und Schulgespräche[2].

Es trifft sich besonders günstig, wenn eine Bezeichnung der Ausdrucksform auch auf den sachlichen Gehalt Rückschlüsse zu-

[1] Es ist auch nicht gut, daß ein Unterbegriff den Oberbegriff enthält (Apophthegma und »biographisches Apophthegma«). Vielleicht wäre da eine andere Bezeichnung zu wählen (cf. S. 203).

[2] Moes Polemik gegen die Bezeichnung »Streitgespräch«, Theologisches Literaturblatt 1922 Nr. 10, ist unberechtigt. Die Bezeichnung Streitgespräch ist gewiß nicht literarisch, aber sie nimmt gebührend Rücksicht auf den Stoff und die Form, und es wäre zu wünschen, daß alle literarischen Bezeichnungen auch so klar wären.

läßt; denn man darf nicht vergessen, daß der Stoff selbst, der zu gestalten ist, auf die Form Einfluß hat. Da ist nun Bultmanns Bezeichnung »Wundergeschichte« der »Novelle« von Dibelius vorzuziehen, weil sie einen viel größeren Kreis von Erzählungen in sich begreift, die sachlich zusammengehören, und weil gerade die Wundererzählungen — man denke an die Topik — besonders durch den Inhalt auch in der Form beeinflußt werden. Wir haben gegen die Bezeichnung von Dibelius einzuwenden, daß sie auf seine falsche konstruktive Grundlage zurückgeht und — ebenso wie das Paradigma — mit dieser fallen muß (cf. oben S. 70—78). Desgleichen ist schon früher nachgewiesen worden, daß die sogenannten stilistischen Eigentümlichkeiten wie: »breitere Erzählung«, »weltliche Stimmung« nicht immer zutreffend sind oder den Kern der Sache nicht treffen, weil diese Breite der Erzählung ihre Ursache im Stoff hat[1]. Fällt diese Bezeichnung von Dibelius hin, so ist die von Bultmann sehr gut zu verwenden. Sie begreift nicht nur einen viel weiteren Kreis von Erzählungen in sich, die sachlich zusammengehören und infolge ihres Stoffes denselben »Stil« aufweisen, sondern stimmt mit der Bezeichnung der hellenistischen Forscher überein, die auf diesem Gebiet gerade besonders erfolgreich und vorbildlich für die Formengeschichte gearbeitet haben — Reitzenstein und Weinreich — und wenn die Wundergeschichten den Formgeschichtler nötigen, mehr als bei anderen Stoffen — z. B. den Streitgesprächen — mit Parallelen aus der hellenistischen Literatur zu arbeiten, wenn die dort er-

[1] Die Bezeichnung »Novelle« — zu unbestimmt und vieldeutig — entstammt stilistischer Betrachtungsweise und ist nicht ein Ausdruck für die Form, sondern für eine gewisse Erzählungstechnik. So betrachtet, ist gar nicht gesagt, daß Novelle und Wundergeschichte, wie es bei den wenigen Proben von Dibelius der Fall ist, immer zusammenfallen; denn es gibt durchaus Wunder, die nicht breit und farbig erzählt sind. Umgekehrt ließen sich manche Streitgespräche und biographische Apophthegmen als Novellen bezeichnen, soweit sie farbig erzählt sind. Das Gespräch Jesu mit dem Reichen wird in dem Augenblick novellistisch, wo letzterer »sich am Kopf kratzt«. Die Bezeichnung »Novelle« und »novellistischer Zug« betreffen lediglich den Stil, nicht Form und Inhalt. Die Bezeichnung »Wundererzählung« oder Wundergeschichte, literarisch eingeführt von Forschern der hellenistischen Literatur, drückt den Inhalt aus (das Wunder) und die Form (Erzählung), die durch den Inhalt bedingt ist. An die Stelle des Gesprächs — das hier und da eingeflochten ist, aber nicht die Hauptsache — tritt die Erzählung des Leidens und der Manipulationen der Heilung. Es handelt sich nicht um Wiedergabe einer Debatte, sondern einer Tat. Darin ist auch der Unterschied in der Form begründet. Das Gespräch endet mit einem Logion Jesu, die Wundererzählung mit der Feststellung des Wunders.

probte »Topik« sich auch für den nt. Stoff als brauchbar erweist, wie sollte man da nicht denselben, auch den Inhalt gut kennzeichnenden Terminus anwenden? Die Tatsache, daß hier — von der Topik abgesehen — die Formgeschichte gegenüber früheren Methoden (der historisch-kritischen und der religionsgeschichtlichen) nichts Neues leistet, sollte auch ein Grund sein, die Bezeichnung jener beizubehalten. Neben das Streitgespräch tritt also als zweite Gattung die Wundererzählung.

Gehen wir weiter der Reihenfolge der Dibeliusschen Formbezeichnungen nach, so kommen wir zur Paränese (vgl. darüber oben S. 78—82). Dieser Ausdruck bezieht sich lediglich auf die praktische Verwendung des Redestoffes — der nach Dibelius' Meinung um dieser besonderen Verwendung willen auch in einer eigenen Quelle gesammelt wurde — läßt aber nicht entfernt den Reichtum seiner Formen ahnen, deren Erschließung das Hauptverdienst der Bultmannschen Arbeit ist. Man mag in Einzelfällen streiten, ob ein Wort Jesu zu den Ich-Worten oder den Gesetzesworten, zu den Logien oder apokalyptischen Worten zu zählen ist, hier versagt eben die Form gegenüber dem bunten Reichtum des Stoffes. In den Grundzügen wird man aber Bultmanns Form und Inhalt berücksichtigende Bezeichnungen anerkennen können. Er hat auch darin recht gesehen, daß Apophthegmen und Logien zusammengehören, beide tragen die Tendenz in sich, zu belehren, beide sind daher für die Paränese geeignet. Das ist ein Grund, diese Bezeichnung nicht nur auf Jesu Worte zu beschränken, sondern auch auf die Paradigmen auszudehnen, als Formbezeichnung aber die Termini Bultmanns zu wählen.

Wir sind nicht ohne Grund bei der bisherigen Darstellung der Terminologie von Dibelius ausgegangen, weil in der Ablehnung seiner Bezeichnungen, die sich beim Vergleich mit denen von Bultmann und Albertz als notwendig erwies, zugleich der Fortschritt deutlich wurde, den die beiden letztgenannten Forscher gemacht haben, endlich aber die oben aufgestellte Behauptung, daß methodischer Ansatzpunkt und Terminologie nicht voneinander zu trennen sind, bestätigt wurde. Mit der Aufgabe der »konstruktiven Methode« fallen die entsprechenden Bezeichnungen. An die Stelle des Paradigmas und der Paränese, Namen, die als solche nicht falsch sind, aber nicht auf einen bestimmten Stoff beschränkt werden dürfen, treten »Streitgespräch« und andere Formbezeichnungen (Logion, Gleichnis etc.). Mit der Erkenntnis,

daß stilistische Beobachtungen für die Bestimmung der Form nicht ausreichen, fällt die »Novelle« und macht der »Wundererzählung« Platz. Die neuen Bezeichnungen drücken den »literarischen Ausgangspunkt« aus. Die wertvollen Einzelbeobachtungen von Dibelius fallen damit nicht hin, aber sie werden der literarischen Betrachtung untergeordnet und dienen der Charakterisierung der Einzelgeschichte, über der die literarische Gattung steht.

Die bisherigen Stoffe waren ohne Mühe abzugrenzen und zu bezeichnen. Die Streitgespräche zeigen uns Jesus als den Rabbi, die Sprüche als den Lehrer, die Wundergeschichten als den Thaumaturgen, anders ausgedrückt: diese literarischen Gattungen, arm an historischen Details, wenig interessiert für das Privatleben ihres Helden, zeigen Jesus rein sachlich in seinem Beruf, der Auseinandersetzung mit dem Gesetz, Predigt des Evangeliums und Heilung von Kranken umfaßt. Es gibt aber daneben eine Fülle von Stoff, in dem das Interesse für das Privatleben und die Person des Helden groß ist und dementsprechend das geschichtliche Moment überwiegt oder das »Kultische«, vom Standpunkt der Verehrer des Meisters betrachtet. Mit den »biographischen Apophthegmen« beginnt diese Reihe bei Bultmann, um mit »Geschichtserzählung und Legende« zu enden. Bei Dibelius stehen neben Paradigma und Novelle »Mythus« und »Legende«. Wir haben diese Abschnitte früher nicht behandelt, weil sie für die Form der Tradition nichts bedeuten, ja in mancher Beziehung den kunstvollen Aufbau wieder zerstören. Wenn Dibelius sagt, daß der Mythus in den Novellen schon anhebt, um in besonderen Epiphaniegeschichten zu gipfeln (S. 86/87), wenn bei den Paradigmen schon Anfänge von Legenden nachweisbar sind (S. 25/26), so arbeitet er in seine Formenreihe eine andere hinein, die auf einem historischen Werturteil beruht, so daß man sich nicht wundert, wenn nun im letzten Abschnitt das Verhältnis von Form und Geschichte behandelt wird. Darauf gehen wir noch ein, wir betrachten zunächst die Bezeichnungen als solche und den Stoff, den sie decken sollen. Da fällt nun gleich auf, daß diese Termini, vom biographischen Apophthegma vielleicht abgesehen, wenn man nicht den Ton auf das Adjektiv legt, keinerlei Form ausdrücken, sondern sich sämtlich auf die Geschichte beziehen. Das entspricht durchaus dem Stoff, bei dem das Persönliche und Geschichtliche im Vordergrunde steht. Nicht nur die Abgrenzung der Ausdrucksform, sondern die Klarheit der Termini ist hier wenig befriedigend.

Wir betrachten deshalb den Komplex dieser »Geschichtserzählungen« in weitestem Sinne in einem gemeinsamen Überblick.

Formal bestimmt sind noch die biographischen Apophthegmen. Ihre Pointe liegt in einem Wort Jesu, das durch eine geschichtliche Situation hervorgerufen ist. Die Verwerfung in Nazareth, Jesu Stellung zu seinen Angehörigen, das Liebkosen der Kinder, — alle diese Stücke tragen einen persönlichen Charakter. Wir haben hier ein Stück »Biographie« vor uns. Bultmann rechnet die Berufungsgeschichten hierher und mit Recht; denn sie haben eine ganz persönliche Note. Freilich hebt hier schon die Unklarheit an. Bedeutsam ist an diesen Erzählungen die genaue Zeichnung des Gegenspielers Jesu und damit befinden wir uns nach Dibelius auf dem Wege zur Legende als »der Erzählung von berühmten frommen Männern«,[1] und Bultmann scheint ebenso zu denken, wenn er die Erzählung von Petri Berufung Lc 5_{1-11} als eine »Berufungslegende« bezeichnet. An dieser Geschichte läßt sich anschaulich zeigen, wie schwierig eine formale Abgrenzung gerade bei den »biographischen« Apophthegmen ist, die nach Bultmann viel reicher an Formenverschiedenheiten sind als die Streitgespräche. Bis v. $10a$ überwiegt das Wunder und sein Eindruck, v. $10b$ würde als Abschluß die Erzählung zum Apophthegma stempeln, v. 11 dagegen zur »Berufungsgeschichte«, die sich vom Apophthegma dadurch abhebt, daß nicht Jesus das letzte Wort hat, sondern die Pointe, nämlich die Nachfolge, als Effekt seines Wortes herausspringt, und dadurch die Person des Nachfolgenden in den Vordergrund gerückt wird. In einer Erzählung finden sich also drei Typen, und als vierte Bezeichnung kommt noch »die Legende« hinzu. Bultmann nennt Mt 17_{24-29} in seiner Analyse »Legende«, »Schulgespräch« und »biographisches Apophthegma«. Was ist es nun? Daß er für fünf Geschichten dieser Gruppe keine ausreichende Erklärung hat, ergab sich früher schon (S. 102). Eine scharfe Abgrenzung der Form erweist sich bei solchen biographischen Geschichten als unmöglich, und die Tatsache, daß er manche dieser Apophthegmen Legende nennt, zeigt, daß bei ihm wie bei Dibelius eine formale und eine wertende Betrachtung durcheinander gehen. Daran ist freilich die früher schon ausführlich kritisierte Auffassung von »Geschichte« schuld

[1] S. 26. Diese Definition muß sich auf alle Gestalten des NT beziehen, auch auf die Apostel; denn sie haben keine »kultische« Bedeutung.

(cf. oben S. 103—106), die in diesen Erzählungen »ideale Szenen« erblickt. Wir haben bei der Gelegenheit schon darauf hingewiesen, daß Bultmann sich besser der Bezeichnung Anekdote bedient hätte. Einmal spricht dafür die Verwandtschaft mit Rabbinen-Anekdoten, sodann würde der Begriff Apophthegma als Oberbegriff klarer abgegrenzt sein, wenn man ihm Streitgespräch und Anekdote (anstatt »biographisches Apophthegma«) unterordnete, endlich käme darin die geschichtliche Wertung deutlicher zum Ausdruck; denn den Begriff der Anekdote hat Bernheim wie folgt treffend definiert: »Sie ist die jüngere Schwester der Sage. Die psychische Disposition der Sagenbildung wirft sich in kritischen Zeiten auf das Privatleben hervorragender Persönlichkeiten. Man begnügt sich mit Schöpfung charakteristischer Züge, konzentriert in einem bonmot die populäre Ansicht über Vorgänge und Persönlichkeiten, hängt sympathischen und unsympathischen Größen liebenswürdige oder hassenswerte Aussprüche oder Taten an. Die Anekdote ist ebenso unzuverlässig wie die Sage«[1]. Illustrieren wir das an Mc 6_{1-6}. Die Geschichte betrifft »das Privatleben« des Helden, sie begnügt sich mit »charakteristischen« Zügen, um eine »populäre Ansicht« (nach Bultmann ist das Logion ja ein Sprichwort) in einem »bonmot« zu konzentrieren. Da die meisten biographischen Apophthegmen Gemeindebildung sind, also populäre Ansicht wiedergeben, welche Bezeichnung wäre für sie geeigneter als die der Anekdote? Man würde dann wenigstens niemanden irreführen, wie es Bultmann mit seinem Adjektiv »biographisch« tut, das er durch »Gemeindebildung« und »ideale Szene« wieder aufhebt. Außerdem ist die formale Rücksicht dabei völlig gewahrt, wenn sich nach Bernheims Definition die Anekdote — ebenso wie das Apophthegma — in einen bonmot konzentriert. Hebt die Vermischung von Geschichte und Legende schon hier an, so wird sie noch viel stärker bei dem Stoff, den Bultmann mit Absicht als »Geschichtserzählung und Legende« bezeichnet, weil er eine reinliche Scheidung zwischen beiden nicht für möglich hält. Den Begriff der Legende definiert er (in seinem Buch S. 150) so, daß er unter ihm »ein erzählendes Stück der Tradition« versteht, das »nicht eigentlich Wundergeschichte ist, aber auch keinen geschichtlichen, sondern religiös-erbaulichen Charakter hat.« Nun ist es ja richtig, das sich die

[1] Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode. 5./6. Aufl. 1914. S. 504 f.

Legenden, wie Bultmann ebenda ausführt, von den Wundergeschichten dadurch unterscheiden, daß sie »ihre Pointe erst in Beziehung auf einen Zusammenhang (nämlich das Leben des Heros) erhalten,« während die Wundergeschichten einzeln verständlich sind, weil sie in sich eine Einheit bilden, aber ist die Abgrenzung von biographischem Apophthegma und Geschichtserzählung so streng durchzuführen? Sind erstere nicht auch in das Leben des Heros einzuordnen, wie die Geschichtserzählungen? Sind jene nicht, wenn sie sich als Predigtparadigmen eigneten nach Bultmanns Meinung, wenn sie »ideale Szenen« sind, ebenso ungeschichtlich bei »religiös-erbaulichem Charakter?« Dann fielen sie unter die Legenden. Aber ein charakteristischer Unterschied ist ihre Form, die noch fest begrenzt ist. Ihre ganze Haltung ist nicht so kultisch und zeigt Jesus durchaus als Menschen, so daß sie wohl mit den Streitgesprächen teilweise zusammengehören, wenn man auch manchmal zweifelhaft sein kann (so behandelt Bultmann Mc 14_{3-9} unter den biographischen Apophthegmen und später noch bei der Leidensgeschichte als »Legende«). Eine festere Abgrenznng des Stoffes müßte erfolgen. Wir hatten früher Anlaß, einige Geschichten der Streitgespräche zu den biographischen Apophthegmen zu rechnen, ebenso könnten von letzteren einige zu den »Geschichtserzählungen« zu rechnen sein, wenn ihre Formlosigkeit und ihr religiöser Charakter dafür spräche. Es frägt sich freilich, welcher Maßstab der entscheidende sein soll, der formale oder der historische. Für die biographischen Apophthegmen kann man zum Teil mit gutem Grund den formalen vorziehen, sie bleiben auch nach Ausscheiden einiger Stücke als Sondergruppe bestehen, ohne daß damit über ihren historischen Wert im Sinne Bultmanns entschieden wäre. Es bleiben also die Geschichtserzählungen und Legenden für sich. Bei dieser Gruppe tritt nun das Formale gänzlich zurück zugunsten des Geschichtlichen. Da aber hier wieder — ähnlich lag es ja bei den biographischen Apophthegmen — nahezu alles Legende ist (auch das Messiasbekenntnis des Petrus), so ist es notwendig festzustellen, ob Dibelius und Bultmann nicht wieder etwas Verschiedenes mit demselben Ausdruck bezeichnen und deshalb den Stoff auch verschieden abgrenzen. Nach Dibelius haben wir es da mit Legenden zu tun, wo die Komposition der Erzählung weniger straff ist und dem Gegenspieler Jesu erhöhtes Interesse zuwendet (Petrus, Maria und Martha, die Zebedaïden, Zachäus). Gewiß kann man

»Erzählungen von berühmten frommen Männern« als Legenden bezeichnen, darf dann aber nicht alles Mögliche andere noch damit benennen (Stater im Fischmaul, Ende des Judas, Frau des Pilatus, Jesu Stärkung durch den Engel in Getsemane, Samariterherberge), wie es Dibelius tut. Bultmann rechnet dagegen jene wunderhaften Erzählungen zu den Legenden, die ihre Pointe durch die Beziehung auf Jesu Leben erhalten, z. B. die Taufe, Jesu Versuchung, die Verklärung, Petri Fischzug, endlich das Messiasbekenntnis. Von Taufe und Verklärung — neben anderen Stücken wie Mt 11_{25-30} und $28_{18\,ff.}$ — behauptet Dibelius hingegen, sie seien »Mythus«, d. h. »Epiphanie der Gottheit«. Bultmanns Definition der Legende ist am Wunderhaften orientiert, Dibelius' am Inhaltlichen. Dadurch entsteht eine bedenkliche Unklarheit. Was ist denn das eigentümliche Kennzeichen der Legende?

1) Ist es eine Erzählung, die eine andere Person als Jesus in den Vordergrund stellt? Manchmal trifft das zu, oft steht aber auch Jesus im Mittelpunkt (Taufe, Verklärung).

2) Eine Geschichte, die Wunderhaftes enthält? Nicht immer (vgl. Messiasbekenntnis, Verrat, Abendmahl).

3) Eine Geschichte, die Historisches aus erbaulichen Motiven entstellt? Der Fischzug Petri (der Verrat u. a.) enthalten gar keinen historischen Kern.

Man sieht, wie kautschukartig der Begriff der Legende ist. Weder mit Hilfe der historischen Echtheitsfrage noch mit der Wunderfrage noch mit dem Stil und der Darstellung läßt sich eine klare Definition gewinnen. Legende ist eben alles, was man in einer Form nicht recht unterbringen kann und was Zweifel an historischer Echtheit erweckt. Bald hat man »legendäre Züge« vor sich in einer Wundergeschichte oder einer Geschichtserzählung, bald sind ganze Stücke »Legenden«. Die beiden Forscher beschränken die Bezeichnung nicht auf ein bestimmtes Stoffgebiet, sondern reden hie und da von »Legende«, »Kultlegende«, wo ihnen etwas unhistorisch vorkommt. Deshalb muß die Bezeichnung, will man einigermaßen klar sehen, nicht vom formgeschichtlichen, sondern vom geschichtlichen Standpunkt aus eindeutig bestimmt werden. Da wird sich nun sagen lassen, daß die Legende auf religiösem Gebiet dasselbe bedeutet wie die Sage auf profanem. Sie ist ein Gemisch von dichtender Phantasie und historischem Bericht, wie man es im Altertum selbst bei guten Geschichts-

schreibern findet. Ebensowenig läßt die von Dibelius sonst treffend gekennzeichnete »Epiphanie der Gottheit« alias »Mythus« sich formgeschichtlich näher bestimmen, wie denn die Stücke, die er als Mythen bezeichnet, formal ganz verschieden sind. Ja, ein Mythus kann sogar in einer Novelle verarbeitet sein, ist also nicht immer ein selbständiges Gebilde. Ob man die Erzählungen von Jesu Taufe und Verklärung als Mythus (= Epiphanie der Gottheit) oder Legende im Sinne Bultmanns bezeichnet, hängt davon ab, worauf man den Nachdruck gelegt glaubt, auf die Gottesoffenbarung oder auf die Wunderhaftigkeit des Vorgangs. Ein moderner Psychologe, der darin bildhafte Einkleidung eines Erlebnisses sieht, würde beide Bezeichnungen ablehnen um ihres historischen Werturteils willen, das sie enthalten. Das Gleiche wird ein konservativer Theologe tun. Hier wird neben dem persönlichen Eindruck immer die Weltanschauung eine Rolle spielen.

Das Resultat obiger Darlegungen ist also dieses: Es ist der formgeschichtlichen Methode gelungen, einige Formtypen klar herauszuarbeiten (Streitgespräch, Wundererzählung, biographisches Apophthegma und die Termini des Redestoffs) und in der verwandten rabbinischen und hellenistischen Literatur nachzuweisen (wenn diese Arbeit auch noch längst nicht abgeschlossen ist). Sie vermag dagegen auf einem Gebiet, wo das Interesse am Stoff das Interesse an der Form überwiegt, nicht mit Erfolg zu arbeiten und kann deshalb hier keine neuen Wege führen[1]. Das hat die Behandlung des Stoffes erwiesen, wo das Geschichtliche — sei es in positivem oder negativem Sinne — die Form überwiegt. Hier werden die nötigen Bezeichnungen vom Historiker zu wählen sein, wie denn die von Dibelius und Bultmann gewählten Ausdrücke durchaus nichts für die Form Bezeichnendes, wohl aber ein bestimmtes historisches Werturteil enthielten. Die Grenzen der formgeschichtlichen Methode sind in diesen Paragraphen über die Terminologie deutlich zu erkennen. Wir haben uns bisher mit den wichtigsten Formbezeichnungen und ihrem Verhältnis zum methodischen Ansatz beschäftigt, eine weitere Aufgabe wäre die

[1] Auch Bertram enttäuscht in dieser Beziehung. Er hat zwar unter Nr. 2 seines Registers »Begriffe zur Formgeschichte« zusammengestellt, aber man schlage einmal die für die Legende angegebenen Stellen nach und man wird sehen, daß man genau so klug ist wie zuvor; denn in Wahrheit handelt es sich um ein Sachregister, von einer Klarstellung formgeschichtlicher Begriffe kann keine Rede sein.

Klarstellung von sonstigen »technischen« Bezeichnungen, die sich auf den Stil, die Erzählungsart, die Tendenz der Geschichten beziehen. Darüber ist nun zum Teil schon früher gehandelt. Es wurde gezeigt, daß erbauliche Stilisierung, so berechtigt diese Bezeichnung ist, keine Schranke zwischen Paradigma und Novelle bildet (S. 73 ff.), erwiesen ist die Unklarheit der Bezeichnung »ideale Szene« und »biographische Szene« (S. 96 ff., S. 103 ff.), dargetan, wie verschieden Bertram den Ausdruck »Motiv« gebraucht (S. 179). An letzteres anknüpfend, können wir dieselbe Mannigfaltigkeit bei Dibelius und Bultmann nachweisen. Wenn Dibelius (S. 5) nach dem Motiv fragt, das die Verbreitung von Erzählungen veranlaßte, und die Mission als ein solches bezeichnet, so ist dieser Ausdruck etwas anderes, als wenn er z. B. S. 41 von »profanen Motiven« in den Novellen redet. Beide Male ist der Ausdruck meines Erachtens ungewöhnlich und im Zusammenhange nicht klar. Motiv = Beweggrund ist doch etwas Subjektives. Demzufolge ist der Missionsdrang ein Motiv, aber nicht die Mission als solche. Wenn (nach S. 41) der lebendige Realismus der Erzählung »profane Motive« liebt, und dann auf das Verhalten der Jünger hingewiesen wird, so weiß man nicht, ob das Verhalten als solches oder seine »literarische« Darstellung im Rahmen der Novelle gemeint ist. Dieses ständige Wechseln von subjektiver und objektiver Deutung kehrt bei Bultmann wieder. Redet er von apologetischen und dogmatischen Motiven, die an der Gestaltung des Stoffes beteiligt sind (S. 173 und S. 185), so meint er etwas Subjektives; spricht er dagegen von Motiven, die wandern (S. 139), oder von novellistischen Motiven (S. 172), so meint er damit etwas Objektives, etwa das, was ein Dichter als »Stoff« oder »Vorwurf« bezeichnet, den er verarbeitet. Die Grenze zwischen beiden Bedeutungen ist nicht immer mit Sicherheit zu ziehen. Manchmal kann ein »novellistisches« Motiv aus dogmatischen oder apologetischen »Motiven« entlehnt und in eine Erzählung eingefügt sein, wie z. B. in der Leidensgeschichte. Damit hängt der völlig unentwirrbare Gebrauch von Ausdrücken wie »novellistischer Zug«, »legendärer Zug«, »novellistisches Motiv« und »legendäres Motiv« zusammen, trifft man mit beiden doch oft dieselbe Sache. Der Engel in Getsemane ist, stilistisch betrachtet, bei Lukas ein »novellistischer Zug«, historisch besehen, »ein legendärer Zug». Es ist unmöglich, diese durcheinander gehenden Bezeichnungen irgendwie zu entwirren, ohne den Stoff

dabei eingehend zu Rate zu ziehen. Hier ist noch manches zu tun. In einen Abschnitt über Terminologie würden endlich so grundlegende Bezeichnungen wie Kerygma, Missionspredigt und Kultus gehören. Darüber ist zum Teil schon früher ausführlich gehandelt (cf. S. 62—64, 170—174), außerdem kommen wir im Paragraphen über »Form und Geschichte« darauf zurück und verzichten deshalb in diesem Zusammenhang auf weitere Erörterungen.

§ 2. Stil und Form.

Das Verhältnis von Stil und Form ist schon öfter berührt worden (cf. oben S. 43—45, 53, 59/60, 82, 199, 201), vor allem bei der kritischen Darstellung von Dibelius, der trotz seines Titels »Formgeschichte« dem Stil einen viel zu breiten Raum gönnte. Ist mit dieser Kritik schon eine gewisse Stellungnahme erfolgt, so soll doch noch kurz die Bedeutung des Stiles für die Methode als solche festgestellt werden. Wir legen uns deshalb zwei Fragen vor: Was bedeutet Stil? und: Welche Bedeutung hat der Stil für die formgeschichtliche Methode? Damit ist das Verhältnis beider grundsätzlich bestimmt. Da die Ausführungen über Terminologie klargestellt haben, was Form ist, so kann mit dieser Größe gerechnet werden.

Was ist Stil? Nach unserem Sprachgebrauch eine subjektive, persönliche Art des Ausdrucks. Jeder Schriftsteller hat seinen »Stil«. Der Stil eines W. Raabe unterscheidet sich von dem eines G. Keller ganz bedeutend. Man könnte hier von Schreibweise reden. Dieser subjektive Stil wird in dem Augenblick, wo er literarisch festgelegt ist, etwas Objektives, ein Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung. Das trifft entsprechend auf die antike Literatur zu. Man spricht von einem »johanneischen Stil« (cf. Deissmann, Licht vom Osten, 1908, S. 86 ff.), dessen Eigentümlichkeiten nicht nur in einem parataktischen Satzbau und einer häufigen Wiederkehr derselben Gedanken in Kettensätzen besteht, sondern auch in eigentümlichen doppeldeutigen »schwebenden« Ausdrücken. Eine Stiluntersuchung bezieht sich also auf grammatische, syntaktische Feststellungen, Untersuchung des Vokabelschatzes, des Wortreichtums usw. Solche Untersuchung soll z. B. feststellen, ob ein Brief noch Paulinisch ist oder nicht. Man weiß aber, daß solche Stiluntersuchungen mit großer Vorsicht zu führen sind, da der Stil eines Menschen sich mit dem Alter oft ändert und auch sonst Stimmungseinflüssen unterliegt, die man bei Paulus

genau beobachten kann[1]. Einen Stil Jesu wird man nie feststellen können, da wir die Ursprache nicht mehr kennen und durch Übersetzungen — das kann man heute an jedem Schriftsteller, z. B. Shakespeare, Molière, Ibsen, beobachten — die Eigentümlichkeiten des Stils zum großen Teil verloren gehen, schon aus rein sprachlichen Gründen, weil die neue Sprache nicht immer die Satzbildungen und Wortzusammensetzungen hat wie die ursprüngliche. Stil und Sprache bedingen einander. Dadurch, daß ein Individuum das Instrument seiner Muttersprache mehr oder minder meistert, entsteht sein »Stil«. Damit ist nun auch ohne weiteres gegeben, daß ein moderner Mensch nicht das Sprachgefühl für das Griechische haben kann wie ein antiker Hellene oder hellenistischer Jude, und dieser Mangel wird uns hindern, genau zu beurteilen, ob man diese oder jene Wendung dem Stil des Paulus zutrauen kann oder nicht[2].

Die Untersuchung des Stils als subjektiver Ausdrucksweise, wie sie auch auf dem Gebiet der nt. Forschung gehandhabt wird, kommt nun für unseren Stoff kaum in Frage[3]. Man hat zwar auf Grund stilistischer Beobachtungen versucht, Petruserzählungen aus dem Markusevangelium herauszuschälen (v. Soden), aber ein Vergleich mit literarkritischen und historisch-kritischen Versuchen dieser Art (z. B. Wendling, J. Weiß) lehrt doch zur Genüge, wie subjektiv solche Scheidungen sind, zumal wenn man ohne Kenntnis der Ursprache feststellen zu können meint, welche Erzählungen »Palästinas Erdgeruch« atmen und welche nicht (so v. Soden). Daß gegen solche Versuche die Formgeschichte eine Reaktion darstellt, ist bei Gelegenheit betont worden. Mit dem Augenblick, wo man bestimmte Subjekte als Autoren unseres Stoffes ausschaltet, kann von »Stil« in diesem Sinne keine Rede mehr sein. Daher bezeichnet Dibelius »die Tatsache, daß unliterarische

[1] Ist der Stil also kein untrügliches Kriterium, so glaubt man neuerdings ein solches in dem »Rhythmus« gefunden zu haben, der, mit Hilfe einer Schallanalyse untrüglich festgestellt, die individuelle Ausdrucksweise eines Autors genau bestimmt und Quellenscheidungen gestattet. Der Erfolg bleibt abzuwarten.

[2] Dagegen könnte eine stilkritische Untersuchung gewisser Briefpartien, die Paulus laut diktiert hat und die rednerisch gestaltet sind, und »seiner Reden« in der Apostelgeschichte klarstellen, ob letztere die Wertschätzung, der sie vielfach begegnen, verdienen oder nicht (wenn sie stilistisch sich als lukanisch erweisen).

[3] Höchstens für die feststellbaren Eigentümlichkeiten der Evangelienschreiber, also für den Endprozeß der Tradition.

Menschen einen Stil schufen«, als paradox (S. 15), weil er unter Stil etwas Literarisches versteht.

Wir müssen uns demgegenüber der Untersuchungen Nordens erinnern, die früher besprochen sind (S. 44/45). Norden hat eine Reihe stilgeschichtlicher Untersuchungen (S. 143 ff. in seinem Buch) angestellt, an deren Spitze der Satz steht: Der Stil war im Altertum eine Großmacht (S. 143). Wenn er nachweist, daß dieselben Redewendungen und Formeln in den religiösen Reden sich durch Jahrhunderte verfolgen lassen, so folgt daraus, daß der Stil und die Form etwas Unpersönliches, Objektives sind, das die Menschen voneinander übernehmen, und von Stil in diesem unpersönlichen Sinne kann auch nur bei volkstümlicher Überlieferung wie der unseren die Rede sein. Er ist dabei der Form unterzuordnen, wie sich an Beispielen leicht zeigen läßt. Ein »klassischer« oder ein »naturalistischer« Dialog werden ganz verschiedenen Stil haben (cf. Schiller, G. Hauptmann), und doch ist die Form dieselbe, nämlich ein Wechselgespräch. Daß ein Apophthegma mit Jesu Antwort als Pointe schließt, ist eine Eigentümlichkeit seiner Form; daß diese Antwort aber unter Umständen anstatt in einer Aussage in eine Frage gekleidet ist, ist Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise, also »Stil«. Ähnlich liegt es bei den Wundergeschichten. Das »Staunen der Menge« ist ein Bestandteil der Form. Ob es in einem Aussage- oder Fragesatz (was ist das für ein Mann?) ausgedrückt wird, ist je nach dem Stil verschieden. Man sage deshalb nicht, dieser Schluß gehöre zum Stil der Wundererzählungen, er ist Sache der Form. Ähnlich wird bei dem Redestoff zu scheiden sein. Alle Bezeichnungen wie Parallelismus membrorum, Metapher, Antithese, d. h. die »ornamentalen Motive« sind subjektiv bedingt und daher »Stil«, die »konstitutiven Motive« dagegen, wie Grundsätze, Mahnworte und Fragen, sind Eigentümlichkeiten der Formen. Dieselbe Form kann den verschiedensten Stil haben, wie uns Bultmanns Beispiele (S. 39) lehren. Ob sich freilich diese Scheidung bei allen Redestücken streng durchführen läßt, erscheint fraglich. Jedenfalls muß man sich bemühen, alles Ornamentale als Stil, alles Konstitutive als Form zu bezeichnen. Der Unterschied ist nicht ständig der gleiche. Was beim Apophthegma Stil war (die Satzbildung), ist beim Logion Form. Daß dadurch eine Vieldeutigkeit entstehen kann, ist zuzugeben, aber wenn Stil und Form, die in der formgeschichtlichen Methode eine große Rolle spielen, nicht dauernd verwechselt werden sollen, so

muß bei jeder Stoffgruppe das Konstitutive als Form, das Ornamentale als Stil bezeichnet werden, doch so, daß durchgehends die Form dem Stil übergeordnet ist.

Im Grunde gehen Dibelius und Bultmann in diesem Punkte gar nicht so weit auseinander. Am Streitgespräch (ähnlich an den Wundergeschichten) läßt sich das zeigen. Spricht Dibelius von »knapper Situation«, »Fehlen des Porträts«, »Kollektivbehandlung der Personen«, so redet Bultmann von »Kargheit der Situationsangaben, Fehlen der Ortsangaben, Auftreten von Typen«. Beide meinen dieselben stilistischen Eigentümlichkeiten. Bultmann rechnet die Topik der Wunder zum Stil (S. 136—138), Dibelius (S. 45 ff.) redet von novellistischen Zügen, die ja zum Stil gehören, bei Behandlung derselben Topik. In der Tat handelt es sich um Erzählungstechnik, d. h. Stil. Es ist gegen den Stil des Paradigmas, daß ein Wunder ausführlich geschildert wird, da es Nebensache ist, aber desto mehr ist eine breite Schilderung da angebracht, wo auf dem Wunder der Nachdruck liegt. Der Stil steht also im Dienst der Tendenz, auf die eine Erzählung abzielt. Daneben gibt es aber, wie Bultmann gezeigt hat (S. 186 ff.), zahlreiche stilistische Eigentümlichkeiten, die allen Erzählungen der Synoptiker gemeinsam sind. Diese Tatsache verhindert es eben, den Stoff nach stilkritischer Methode zu scheiden, weil derselbe Stil den verschiedensten Erzählungsformen eigen ist. Aus eben dem Grunde ist es nicht möglich, die Paradigmen auf Prediger, die Novellen hingegen auf besondere Erzähler zurückzuführen, da der Stil zum Teil übereinstimmt, an der Abweichung aber nicht verschiedene Subjekte schuld sind, sondern die Verschiedenheit des Stoffes und der Form. Derselbe Mensch, der eben in knappen Worten ein Apophthegma erzählt, kann bald darauf in breiten Farben eine Novelle ausmalen. Ist das subjektive Moment bei volkstümlicher Tradition ausgeschaltet, so ist ein Rückschluß auf bestimmte Subjekte nicht möglich. Liegt der Stil im Stoff und in der Form begründet, so läßt er keine bestimmten Vermutungen über die Art der Verwendung zu. Stilgeschichte und Formgeschichte — das ist unser letztes Resultat — arbeiten methodisch übereinstimmend auf der Grundlage literaturgeschichtlicher Vergleichung. Daher kann die Formgeschichte auch Stilgeschichte treiben, aber nicht als Hauptsache, sondern als Mittel, die literarischen Formen bis ins kleinste zu erfassen.

§ 3. Form und Geschichte.

Ein sehr wichtiges Problem, das die Eigenart der neuen Methode besonders charakterisiert, ist das Verhältnis von Form und Geschichte. Es hat schon früher bei der Einzeldarstellung eine Rolle gespielt und Kritik herausgefordert (vgl. S. 81 f., 143 f., 167—170, 182—185, außer den zahlreichen Einzelerörterungen bei Besprechung der literarischen Gattungen), jetzt gilt es, das Verhältnis von Form und Geschichte grundsätzlich zu erörtern, damit klargestellt wird, wie beide Größen innerhalb der Methode zu stehen kommen. Überblicken wir die besprochenen Bücher als ganze noch einmal, so scheint der Eindruck auf den Leser ein zwiespältiger zu sein, weil die Methode — das ist das Paradoxe dabei — in dem Bestreben, geschichtliche Klarheit zu schaffen über die älteste Tradition, zu völlig negativen Resultaten führt. Dies Urteil gilt insbesondere für Bultmann und Bertram, während die Konstruktion von Dibelius zunächst blendet und der besonnene Albertz den günstigsten Eindruck macht. Aufs Ganze gesehen, ist dieser Eindruck indessen nur zum Teil richtig. Auch Bultmann und Bertram haben überzeugende Argumente, die bei Dibelius und Albertz fehlen. Ein Körnchen Wahrheit ist an allem dran, und bei einer Zusammenfassung der Methode müssen die wertvollen Gesichtspunkte aus allen Büchern herangezogen werden. Das Problem »Form und Geschichte« ist nun ein sehr umfangreiches und muß von den verschiedensten Seiten beleuchtet werden. Nicht nur das Verhältnis von Form und Geschichte innerhalb der Methode ist von Wichtigkeit, obwohl davon zuerst zu reden ist, sondern auch das Ergebnis, welches die Methode für die Auffassung von der Geschichte des Urchristentums beisteuert. Das Problem »Form und Geschichte« erweitert sich also zu dem zweiten »Formgeschichte und Geschichte«. In der Tat ist die formgeschichtliche Methode eine theologische Angelegenheit, wie K. L. Schmidt in seiner neuesten Schrift »Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte« ausführt[1].

1) Der Grundgedanke von Dibelius, das Werden der Form nachzuweisen durch Rückschluß aus dem Stil auf die praktische Verwendung, ist nicht durchführbar, wie die kritische Darstellung seiner Arbeit ergeben hat. Es eine Täuschung, vom Werden der Form zu reden; sie ist nicht das Werk eines Standes oder einer

[1] Sonderdruck aus der Festschrift für H. Gunkel, Göttingen 1923, S. 134.

bestimmten Volksschicht, sondern sprießt unter ähnlichen geschichtlichen Verhältnissen geradezu mit Notwendigkeit hervor. Daher haben auch literaturgeschichtliche Parallelen keine genealogische, sondern nur analogische Bedeutung. Wenn eins die neue Arbeit von K. L. Schmidt lehrt, so dieses, daß volkstümliche Literatur raum- und zeitlos auf Grund menschlicher Anlagen sich immer wieder ähnlich entwickelt. Zwar führt Schmidt diesen Nachweis für das »Volksbuch« als Ganzes, aber dasselbe gilt für die in ihm vereinigten »literarischen Gattungen«. Noch heute bildet der menschliche Gestaltungstrieb Anekdoten und — wie wir an dem Beispiel des Homburger Wundermanns gesehen haben — Wundergeschichten, die in ihrer formalen Struktur den evangelischen sehr ähnlich sind. Die vergleichende Literaturgeschichte lehrt zudem, daß diese Formen ohne Nachweis einer literarischen Abhängigkeit hier und da auftauchen. Der Versuch von Albertz, für die Form des Streitgespräches eine Ausdrucksformengeschichte zu schreiben, versagte am entscheidenden Punkte, nämlich bei der Umwelt Jesu selbst. Wenn wir — wie oben ausdrücklich als methodisch richtig und für uns allein möglich behauptet ist — durch hellenistische und rabbinische Parallelen die Ausdrucksformen im NT beleuchten, so würden wir von jenen Analogieformen auch nur wieder sagen können, daß sie da sind, nicht wie sie geworden sind. Daß man den Stoff in ähnliche Formen gegossen hat, lehrt uns die vergleichende Literaturgeschichte; wie die Form selbst entstanden ist, vermag auch sie nicht zu sagen. Das Leben, so darf man nur allgemein behaupten, gestaltet diese Formen immer wieder, sie sind unliterarisch und volkstümlich. Die Tatsache, daß sie ihren Ursprung nicht einem Schriftsteller, sondern dem Leben selbst verdanken, besteht also, und insoweit hat das Schlagwort vom »Sitz im Leben« sein Recht. Es erhebt sich nun die Frage, ob uns diese Erkenntnis der Form und ihrer Volkstümlichkeit in die Lage versetzt, den Sitz im Leben geschichtlich genauer zu bestimmen. Ein Vergleich möge da helfen. Nach Dibelius haben die Paradigmen ihren Sitz im Leben in der Predigt, nach Bultmann in den Debatten der Urgemeinde, nach Albertz im internen Lehrbetrieb der Gemeinde. Was ist nun richtig? Möglich ist die Verwendung in der Predigt, um Jesus als den schlagfertigen Lehrer zu zeigen, möglich die Verwendung im Kampf mit Gegnern, um sie durch Jesu Entscheidung zu entwaffnen, möglich endlich die Verwendung im Unterricht, um die werdenden Christen gegen

Einflüsse von außen zu stärken, aber über diese drei Möglichkeiten kommen wir nicht hinaus. Alle diesbezüglichen modernen Vermutungen sind noch keine historischen Tatsachen. Umgekehrt kann man für denselben »Sitz im Leben« verschiedene Formen in Anspruch nehmen, wie wir schon öfter gesehen haben. Die Form läßt eben keine sicheren Rückschlüsse auf die Art der Verwendung zu. Das bestätigt ein literaturgeschichtlicher Vergleich. Die Anekdoten der sogenannten Apophthegmata patrum haben zum Teil genau dieselbe Form wie die der Synoptiker, ähnlich geht es mit Paradigmen hellenistischer Sammlungen, und doch haben sie einen ganz anderen Sitz im Leben als die Paradigmen der Evangelien. Diese Tatsache lehrt nur wieder, daß die Form nicht durch die praktische Verwendung eines Materials geschaffen wird, sondern als fertige zu dieser Verwendung geeignet ist. Das Werden der Form geschichtlich genauer zu bestimmen, ist unmöglich[1]. Über die Erkenntnis, daß wir es mit volkstümlicher Tradition zu tun haben, kommen wir nicht hinaus, aber das ist schon ein wertvolles Resultat, wenn die Gestaltung des Stoffes nicht einzelnen Persönlichkeiten, sondern »dem Leben« in seiner Buntheit zugewiesen wird. Das läßt sich so allgemein aus der Form erkennen.

2) Wenn wir von einzelnen geschichtlichen Funktionen des urchristlichen Gemeindelebens absehen, so tritt uns bei allen Formgeschichtlern immer wieder eine Größe entgegen, die besonders bei der Beurteilung der Evangelien als ganzer eine Rolle

---

[1] Die formgeschichtliche Methode bewegt sich hier in einem circulus vitiosus. Das kommt bei Dibelius am schärfsten zum Ausdruck. Aus der Form will er auf die Art der Verwendung schließen, und umgekehrt soll die Art der Verwendung wieder die Form gestaltet haben. Beide Wege führen bei dem Stand unserer Quellen nicht zu sicheren Resultaten. Beweis: das Kerygma. Was ist ein Kerygma? Nach Dibelius I Kor 15_{1} ff. und Stellen wie Act 2_{22} ff. 3_{18} ff. u. a. Nach Bultmann dagegen sind die Stellen Mc 8_{31} 9_{31} 10_{33} f. ein Kerygma, »das man als die älteste zusammenhängende Tradition vom Leiden und Sterben Jesu betrachten muß«. Nach Albertz, der sonst mit Dibelius übereinstimmt, haben wir in Lc 24_{34} die älteste Formel des Kerygma vor uns. Wer weiß, was man noch alles als Kerygma ansprechen wird, wenn man sich auf die Suche macht. Da es mehrere »kerygmatische Typen« gegeben hat, ist man ja stets gedeckt. Liest man Seebergs Buch: Der Katechismus der Urchristenheit, so hört man nicht minder bestimmt, daß die Formel I Kor 15_{1} ff. früh in Jerusalem geschaffen sei und eine Grundlage für den Katechismus gebildet habe. Man kann also aus derselben Formel ein Kerygma oder ein Katechismusstück herauslesen und sie dementsprechend als Grundlage der Predigt oder des Unterrichts betrachten, deren Gestalt wir nicht kennen.

spielt, »der Kultus«. Kann man für die literarischen Gattungen keinen speziellen Sitz im Leben feststellen, so sind sie doch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, eben den Kultus. Die Evangelien sind »Kultlegenden« (so nennt sie Bultmann) oder »volkstümliche Kultbücher« (so K. L. Schmidt in seinem neuesten Buch S. 124). Wir bewegen uns hier, wie schon die Kritik an Bertram gelehrt hat (S. 182 ff.), auf sehr unsicherem Boden und müßten bei näherer Erörterung des Kultus die wichtigsten und verwickeltsten Fragen der Entstehung des Urchristentums behandeln. Dazu ist natürlich ein theologischer Anfänger nicht in der Lage, darum handelt es sich bei der Darstellung der Methode aber auch nicht. Deshalb sollen nur einige Gesichtspunkte erörtert werden, die für die Formgeschichte und ihre Stellung zum Kult von Bedeutung sind.

Erstlich ist der Kult keine eindeutige, historisch erfaßbare Größe, die man als festes Fundament der Tradition betrachten könnte. Lehrreich ist in dieser Beziehung das Buch von Bousset: Kyrios Christos (mir liegt vor 1. Aufl. 1913), das in gewisser Weise als Vorläufer der formgeschichtlichen Arbeiten gelten kann. Daß die Entstehung der Evangelien mit dem Kult zusammenhänge, betont Bousset als eine schon weiter verbreitete Erkenntnis. Er hat sich bemüht, — unter ständigem Hinweis auf ältere und jüngere Schichten in der Evangelien-Tradition — den Ursprung des Kyrioskultes im hellenistischen Urchristentum nachzuweisen und in Gegensatz zur palästinensischen, eschatologischen »Menschensohndogmatik« zu stellen. Seine Betrachtungsweise unterscheidet sich von der formgeschichtlichen dadurch, daß er die Schichten der Tradition nicht nach literarischen Gattungen, sondern nach dem Vorkommen einer bestimmten religiösen Vorstellung von Jesus sondert. Und doch hat er für die Beurteilung der Evangelien als ganzer auf die Formgeschichtler eingewirkt. Bultmann sieht in ihnen »Kultlegenden«. »Man bedurfte einer Kultlegende für den Kyrios des christlichen Kultes. Das Schema des Christusmythos (was ist das?) bedurfte zu seiner Veranschaulichung der Verbindung mit der Tradition über die Geschichte Jesu« (S. 227). Man wird nun auch begreifen, daß Bultmann in den Evangelien »hellenistische« Arbeiten sieht, wenn er auch für die Tradition einzelner Stoffgruppen »palästinensischen Ursprung« annimmt. Ähnlich nennt Bertram die Leidensgeschichte »das Werk der Kultgemeinde, die an historischen Notizen kein Interesse nahm,

sondern sie in den Dienst des Kyrioskultes zu stellen suchte« (S. 101). Liest man endlich noch, was Dibelius zur Entwicklung der Evangelien als ganzer sagt (S. 64. 82 ff., besonders S. 88 und 93), so erkennt man die bei allen dreien vertretene Anschauung, daß Mythos und Geschichte schon bei Markus einen Bund eingingen. Dieser Mythus ist aber »Epiphanie eines Gottes« (nach Dibelius) oder »Christusmythos« (nach Bultmann). Wie man das im einzelnen nennt, ist gleichgültig. Wichtig ist die Bedeutung des »Kyrioskultes«, mit dem man Bousset beipflichtet. Damit heben nun aber die Schwierigkeiten für die Entstehung der Tradition an. Wenn wirklich die Evangelien als ganze Kultusbücher sind, die im Zusammenhange mit dem Kyrioskult geformt wurden, so müßte klargestellt werden, wie diese Entstehung der Gesamtform zu der der einzelnen Ausdrucksformen steht. Hier entbrennt der Kampf um die »palästinensische« und »hellenistische« Tradition. Bousset ist freilich in der Beziehung konsequent. Sein Kyrioskult ist auf hellenistischem Boden erwachsen, und von der Evangelien-Tradition behauptet er in seinem schon genannten nachgelassenen Werke »Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums« (S. 90 f., zit. bei Schmidt S. 105 f.), daß sie restlos auf hellenistischem Boden entstanden sei. Wenigstens als »Literatur«. (»Selbst die Logien . . . sind eine griechische Schrift und nicht eine reine Übersetzung. Der Grieche erst schafft die Literatur, die einfachen, orientalischen Kreise, aus denen die Überlieferung stammt, waren dazu nicht imstande.«) Unter dieser literarischen Fassung versteht Bousset auch vorevangelische Quellen. Bei näherer Betrachtung ist diese Erklärung, der Schmidt im allgemeinen zustimmt, doch nicht befriedigend. Bousset behauptet später an einer anderen Stelle, daß »die Überlieferung durch den Übergang in eine andere Sprache gar nicht so viel von ihrem Charakter verloren habe«. Damit bestreitet er ihren palästinensischen Ursprung nicht und schätzt den hellenistisch-literarischen Einfluß überhaupt nicht sehr hoch ein. Das Problem: palästinensische und hellenistische Tradition bleibt also bestehen. Kann es im Zusammenhang mit dem Kyrioskult gelöst werden? Wir fanden bei Dibelius' Darstellung des Mythos und bei Bultmann gelegentlich der Einzelanalysen die Meinung, daß bestimmte Traditionsstücke auf hellenistischem Boden entstanden oder dort endgültig geformt seien. Daraus wäre zu schließen, daß die Gesamtkomposition der Evangelien

und gewisse Einzelstücke hellenistisch, ein großer Teil der Tradition aber palästinensischen Ursprungs sei. Demgegenüber hat nun Bertram meines Erachtens mit Recht bemerkt, daß »die historische Frage, wie weit hellenistisch bestimmte Kultvorstellungen auf palästinensischem Boden möglich waren, nicht durch literarkritische Argumente beantwortet werden kann«. Wir stehen hier vielleicht vor einer Revision des »Dogmas«, daß »mystische Religiosität auf semitischem Boden unmöglich sei (Bertram S. 99. Für diese Möglichkeit spricht sich neuerdings R. Schütz in seinem Buch, »Apostel und Jünger« aus.) Das Problem, wie es denn zum Kyrioskult gekommen sei, und was man genauer darunter zu verstehen habe, ist trotz Bousset noch nicht gelöst. Wenn also die meisten Formgeschichtler die Entwicklung der Tradition mit dem Kyrioskult in Verbindung bringen, so verquicken sie ein historisches Problem mit ihrer formalen Betrachtungsweise, sehr zum Schaden der Methode, weil — wie schon oben gelegentlich bemerkt — der Stoff unter diesem Gesichtspunkt ganz anders zusammengeordnet werden müßte (S. 201). Eine Kombination von historisch-kritischer oder sagen wir religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise mit einer formgeschichtlichen ist bedenklich, weil sich die Formgeschichte auf eine Größe stützt, die uns — ähnlich wie die Predigt — nicht genau genug bekannt ist. Man darf einen großen Teil des Stoffes (z. B. viele Logien und Paradigmen) nicht mit dem Kult im Boussetschen Sinne in Verbindung bringen, weil in ihnen von solcher Vorstellung gar nicht die Rede ist. Folgt daraus nun ohne weiteres, daß palästinensischer Ursprung hinsichtlich der Formgebung anzunehmen ist? Nein, wenn Bousset schon von den Logien behauptet, sie seien hellenistisch, wie viel mehr muß das von den Erzählungen gelten? Umgekehrt: kann nicht eine palästinensische Geschichte in hellenistische Sprache umgesetzt und von ihr beeinflußt sein? Man muß sich also hüten »kultische« und »hellenistische« Erzählungen gleichzusetzen, wie es bei Bultmann geschieht, als ob Kult erst auf hellenistischem Boden möglich sei.

Neben dieser Fassung von Kult als einer bestimmten religiösen Vorstellung begegnet uns eine allgemeinere in doppeltem Sinne. Wenn K. L. Schmidt in seinem Buch »Der Rahmen der Geschichte Jesu« (S. 19) von bestimmten Erzählungen sagt, sie seien im Kult verwendet worden, wenn er behauptet, die Evangelien eigneten

sich nach ihrer Komposition als kultische Vorlesebücher[1], so versteht er unter Kult ganz allgemein den christlichen Gottesdienst als liturgische Feier (also nicht eine religiöse Vorstellung, die in dieser Feier natürlich eine Rolle spielen kann). Daß die Evangelien in dieser Feier wie noch heute eine große Rolle gespielt haben, wird niemand bestreiten. Daß der Ort, wo man diese Geschichten erzählte, auch die Art der Darstellung beeinflußt hat, ist ebenfalls anzunehmen. Alles »Weltliche« verbot sich hier. Man vergleiche nur manche Paradigmen mit hellenistischen Anekdoten, um den Unterschied im Ton sofort zu gewahren. Zweitens kommt hier die Auffassung von Kult in Frage, die wir bei Bertram fanden, nämlich eine Verehrung Jesu auf Grund eines psychologischen Erlebnisses, der Auferstehung. Hier haben wir es mit einer Größe zu tun, die sich der historischen Forschung als unmeßbar entzieht, weil ihre methodischen Mittel nicht ausreichen. Daher erklärt sich auch Bertrams scharfe Gegenüberstellung von Kult und Geschichte und seine Abneigung gegen das Suchen eines »historischen Kerns«, weil Mythus und Geschichte, Jesus und Christus, Mensch und Kultgröße so miteinander verflochten sind, daß man eine Scheidung nicht wagen darf. Hier liegt die konsequente Vertretung des Mythus und Kultus vor. Bei Dibelius, Bultmann und Albertz ist noch von »Urgestein« und ältesten Schichten die Rede, bei ihnen ist Mythus und Kultus eine Größe, die nach und nach auf den Stoff einwirkt, ihn durchsetzt und in seiner Gesamtkomposition beeinflußt. Bertram rückt beides an den Anfang des werdenden Christentums und lehnt jede reine Scheidung von Kult und Geschichte ab. Wir haben dies Verfahren früher bemängelt (S. 183 ff.). Gewiß kann man die aus dem Ostererlebnis entspringende Gewißheit der Jünger, die sie in ein neues Verhältnis zu dem Herrn setzte, als Ursache des Kultes ansehen. Was ist aber Kult in diesem Falle? Ganz dasselbe, was man bisher Frömmigkeit nannte. So hat Jülicher mit seiner Kritik recht, daß Bertram »einen ungewöhnlich weiten Begriff von Kultus verwende«, im Grunde aber das meint, was andere Frömmigkeit nennen, »so daß der Abstand Bertrams von den meisten Mitforschern grundsätzlich ein bescheidener ist« (zit. bei Schmidt S. 122 Anm. 3). Man versteht auch nicht, wenn Schmidt

[1] Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte S. 117 Anm. 1.

für Bertram ein gutes Wort einlegt (ebenda), der sich doch zur Formgeschichte in Gegensatz stellt, weil er gerade durch seine Auffassung vom Kult grundsätzlich anders zur historischen Forschung steht. Was die Formgeschichte noch anstrebt, die Scheidung von Mythus und Geschichte, lehnt er ja ab.

Wir haben also drei Auffassungen von Kult, die sich nicht gänzlich ausschließen, aber auch nicht ganz decken. Wie kann man bei dieser Sachlage die Entstehung der Tradition mit dem Kult in Verbindung bringen? Im weitesten Sinne sind alle Äußerungen des urchristlichen Lebens (Predigt, Unterricht, Gottesdienst) Ausfluß des Kultes als der durch die Erlebnisse geweckten Frömmigkeit, und die Gestaltung der Tradition geschah unter dem Eindruck dieses Erlebnisses. Ist das aber an allen Stoffen wirklich nachweisbar? Von zahlreichen Logien, ebenso von manchen Streitgesprächen und biographischen Apophthegmen läßt sich das nicht sagen, sie zeigen uns Jesus den Menschen, nicht den Gott und scheinen ganz nüchtern Begebenheiten aus seinem Leben zu berichten. Daß dabei seine Person im Mittelpunkt steht, ist richtig, aber darin ist noch kein Kultus in dem religiösen Sinne zu erblicken, das erklärt sich einfach aus der Tatsache, daß die Tradition von seinen Anhängern gestaltet ist, während wir gegnerische Berichte nicht haben. Naturgemäß konzentriert sich das Interesse auf Jesus, aber er ist einmal der Lehrer, sodann der Wundertäter, endlich der Messias oder Gottessohn. Faßt man Kult als göttliche Verehrung, so wäre er in solchen Stücken nachweisbar, die Jesus als »Kultgröße« zeigen, und wir hätten damit einen Maßstab, biographische und kultische Stücke voneinander zu scheiden. Hier sprechen aber subjektive Eindrücke mit, hier zeigt sich die bei den literarischen Gattungen schon beobachtete Tendenz, in möglichst vielen Stücken »Kultlegenden« oder Kulterzählungen zu sehen, und das Schlimme dabei ist, daß damit zugleich ein historisches Werturteil gefällt wird. Wo hat man von Kulterzählungen zu reden? Wo Jesus als Gottheit erscheint? Wo Jesus einen Kult stiftet? (Abendmahl.) Wo die Frömmigkeit der Gemeinde zum Ausdruck kommt? Wo Kultsitten auf die Darstellung eingewirkt haben? Was ist überhaupt das für den Kult Bezeichnende, die seelische Disposition der Jünger oder eine bestimmte religiöse Vorstellung? Wo hebt da der Kult an, in Palästina oder auf hellenistischem Boden? Welche Schichten der Tradition sind kultisch und welche noch

nicht? Sind Kulterzählungen ohne weiteres Legenden, d. h. ungeschichtlich? Diese Fragen zeigen zur Genüge, daß wir auch dieses »Sitzes im Leben« nicht recht froh werden (man vgl. dazu Ausführungen bei Schmidt, z. B. S. 122 Anm. 3. 123. Danach darf man nicht von der Unerbittlichkeit erfüllt sein, alle nur denkbaren Konsequenzen zu ziehen«, weil man sonst folgerichtig zu negativen Ergebnissen gelangt. Es liegt vielmehr in der kultischen Bestimmtheit der Evangelien, daß »vieles in der Schwebe bleiben muß«.) Die formgeschichtliche Methode ist ein Exponent ihrer Zeit. Heute hat man eine Vorliebe für den Kult, was wunder, daß er nun auch in den Evangelien und ihrer Tradition als gestaltende Macht gesucht wird. Was frühere »intellektualistische« Forscher »Messiasdogmatik«, »Gemeindetheologie« und ähnlich nannten, bezeichnet eine junge Generation als »Christusmythus, Christuskult« u. s. w., aber man sieht nicht, daß diese Umnennung irgendwie greifbare Resultate erzielte. Die Probleme, die in den vorhin aufgetürmten Fragen beschlossen liegen, bleiben mit »Kult« genau so ungelöst, wie sie es mit »Gemeindetheologie« geblieben waren. Weder eine formgeschichtliche Betrachtungsweise noch eine kultgeschichtliche vermag uns die Rätsel vom Werden des Urchristentums durch irgendwelche Sitze im Leben zu lösen, zumal wenn man, wie Bertram, »den literarischen Begriff der Kulterzählung« zugrunde legt — dessen nähere Definition fehlt — und damit »Geschichte« machen will. Formgeschichte und Geschichte liegen hier miteinander in Streit. Es bahnt sich nach Schmidts Meinung eine neue geschichtsphilosophische Einstellung an. Vermag sie aber den Quellen mehr Geheimnisse zu entlocken, mehr Rätsel zu lösen als die alte historisch-kritische Forschung? Wir haben nach den bisherigen Früchten, an denen man auch wissenschaftliche Methoden erkennt, Grund zum Zweifeln.

3) Daß man sich bei dem Suchen nach dem »Sitz im Leben« auf unbekannte Größen stützt, ist nicht das Schlimmste, ist doch deren Existenz selbst nicht zu bestreiten, wenn uns die Quellen auch kein deutliches Bild von ihnen geben. Viel ernster ist die Frage, ob man den Sitz im Leben überhaupt an der richtigen Stelle sucht. Nach Dibelius kommen für die Formgebung des Stoffes bestimmte Gemeindetätigkeiten in Frage. Form und »Sitz im Leben« sind aber wertvolle Hilfsmittel für die Feststellung der Echtheit, weil man »den unbestimmten Eindruck, daß manchen Geschichten mehr Glaubwürdigkeit zukommt als anderen«, durch

stilistische Beobachtungen stärken kann. Formale Kriterien sind geeignet, »subjektive Willkür auszuschalten« (Dibelius S. 99). Wir hätten also ein ausgezeichnetes Mittel in der Hand für die historisch-kritische Arbeit. Ist das nun richtig? Formale Kriterien können eine schon bestehende Vermutung stützen, gewiß. Betrachte ich z. B. drei Paradigmen bei Markus, Matthäus und Lukas, so kann ich an den Textabweichungen sehen, welche Fassung wohl die ältere und zuverlässigere ist. Diese stilistische Beobachtung hat von jeher, nicht zum wenigsten bei der Literarkritik, eine große Rolle gespielt. So meint es jedoch Dibelius nicht, er behauptet, daß die Verwendung in der Predigt größere Sicherheit für die Echtheit garantiere als die freie Erzählung, und deshalb die Paradigmen größeres Zutrauen verdienten als die Novellen. Der »Sitz im Leben« ist demnach nicht nur ein gestaltender Faktor, sondern zugleich ein historischer Wertmesser. Diese Meinung erscheint mir irrig. Daß die Paradigmen größeres Vertrauen verdienen, ist sicher richtig, aber dafür sind ganz andere Momente maßgebend. Der Stoff selbst hat seine Gestalt im Leben Jesu schon erhalten, nicht erst in der Predigt; denn der »Sitz im Leben« ist hier das Leben Jesu selbst, und die Paradigmen sind, wie Albertz zeigte, in historischer Verkürzung wiedergegebene wahre Gespräche. Es ist erstaunlich, aber für Dibelius und noch mehr für Bultmann bezeichnend, daß sie den Sitz im Leben in der Gemeinde und nicht bei Jesus selbst suchen, also den entscheidenden Schritt bis zum letzten Ursprung nicht gehen. Wie wenig in Wahrheit formale Kriterien geeignet sind, falsche historische Urteile zu vermeiden, läßt sich genug beweisen. Die Frage nach dem größten Gebot ist ein Streitgespräch, damit aber noch nicht echt, sondern ein »Katechismus«. Die Tatsache, daß die Streitgespräche zum »Urgestein« gehören, schließt sekundäre Bildung nicht aus. Schon die Abgrenzung des Stoffes ist, wie wir sahen, subjektiv bedingt. Wollte man die Form als Beweis für die Echtheit benutzen, so müßte man sich erst einmal über die Stoffabgrenzung einig werden, aber auch wenn das geschähe, ist die Form noch kein Beweis für die Echtheit. Das lehrt ja Bultmanns Darstellung. Er erkennt die formalen Kriterien von Dibelius bei den Apophthegmen durchaus an, denkt aber gar nicht daran, sie deshalb für echt zu erklären; wo es irgend geht, stempelt er sie zu sekundären Bildungen. Trotzdem hat meines Erachtens Dibelius mit seinem Urteil recht, das nur anders begründet werden

muß. Daß die Streitgespräche und verwandte Apophthegmen Zutrauen verdienen, liegt nicht am Stil, sondern am Inhalt, der durchaus palästinensisch ist, an der knappen Form, deren Gestaltung auf wirkliche Debatten zurückgeht. Und wenn die Paradigmen mehr Zutrauen verdienen als die Novellen, so liegt das nicht daran, daß die Erzähler um der farbigen Erzählung willen kleine Züge hinzugetan hätten, sondern am Stoff selbst, der die Phantasie der Menschen viel mehr anreizt, als es eine nüchterne Debatte vermag. Die Predigt hat auf den Stoff so wenig konservierend gewirkt wie etwa die Paränese auf die Logien. Die Grundunterschiede sind in einem ganz anderen Moment zu suchen. Wir sahen früher, daß Dibelius mit seiner Methode beim Redestoff versagt und zur Erklärung der Entstehung der Form nichts Wesentliches beibringt. Das liegt daran, daß die Gemeinde Jesu Logien und Gleichnisse nicht zu formen brauchte, da er selbst Schöpfer dieser Form ist. Der Unterschied in der Tradition ist also grundsätzlich im Redestoff und im Erzählungsstoff zu sehen. Das, was Jesus sagte, ließ sich leichter tradieren als das, was man über ihn sagen mußte. Einen Ausspruch kann man ohne Schwierigkeit weitergeben, man muß höchstens eine kurze Einleitung dazutun, die dem Hörer die Situation verständlich macht, wenn das Wort nicht auch ohne das verständlich ist. Darin stimmen Logien und Streitgespräche überein: sie sind Wiedergabe von Reden. Anders liegt die Sache bei den Taterzählungen. Hier muß ein Handeln Jesu, das einzigartig und unwiederholbar ist, dem Hörer geschildert werden, und damit ist notwendig »die Breite des Stiles« gegeben. Da die Form nicht im Leben Jesu wurzelt, sondern von der Gemeinde geschaffen ist, so kann sich hier die Phantasie mehr gestaltend betätigen als in den Redestücken. Der Stil hat also seinen Grund nicht in praktischer Verwendung und nicht in einem besonderen »Sitz im Leben«.

Damit soll nun nicht etwa die These aufgestellt werden, daß der Redestoff größeres Zutrauen verdiene als die Erzählungen. Das ist von Fall zu Fall zu entscheiden. Verallgemeinerungen sind hier vom Übel. Man darf ebensowenig sagen, die Paradigmen seien glaubwürdiger als die Novellen. Es besteht die Gefahr, daß man die »literarischen Gattungen« auf eine Fläche aufträgt. Innerhalb der Paradigmen gibt es genau so gut Entwicklungsstufen wie innerhalb der Novellen. Was mit diesen Ausführungen gesagt werden sollte, ist dies: Es gibt Formen, die

ihren Sitz schon im Leben Jesu haben, und solche, die ihn in der Gemeinde haben. Darin ist der Unterschied zu sehen, nicht in der durchaus unbekannten praktischen Verwendung. Abermals ergibt sich damit eine Ablehnung der konstruktiven Methode von Dibelius. Er sucht den Sitz im Leben an falscher Stelle, wenn er auch nicht so falsche historische Konsequenzen daraus zieht wie Bultmann. Letzterer begeht nämlich denselben Fehler wie Dibelius, er sucht den Sitz im Leben fast ausschließlich in der Urgemeinde und lenkt die Aufmerksamkeit vom Leben Jesu so ab, daß die Frage, ob die Form etwa nur Wiedergabe lebendiger Wirklichkeit sei, gar nicht gestellt wird. Alles ist Produktion der Urgemeinde nach dem Rezept Situation + Logion = Apophthegma, wie unsere kritische Darstellung früher ergab, und mit den »Geschichtserzählungen« stand es nicht besser, von den Wundern ganz zu schweigen. Fiebig hat in seiner Kritik der Bultmannschen Arbeit gelegentlich bemerkt, irgendwie stecke eine historische Theorie dahinter. Das ist richtig. Der Straußsche Skeptizismus wirkt sich hier aus, die Meinung, daß »Ideen« wahr sind, auch wenn sie nicht geschichtliches Leben gewonnen haben. Ein Hauptgrund dürfte auch der sein, daß Bultmann die Tradition ständig aus der Urgemeinde ableitet und nicht den leisesten Versuch macht, den »Sitz im Leben« im Leben Jesu selbst zu suchen. Insofern bedeuten die Arbeiten von Dibelius und Bultmann für den Historiker einen Rückschritt. Den rechten Weg geht Albertz, der nun freilich bei seinem Stoff in einer besonders günstigen Lage ist, aber grundsätzlich muß der Historiker für sich das Recht in Anspruch nehmen, den geschichtlichen Wert zu ermitteln. Es geht nicht an, das Werden der Form erst der Gemeinde zuzuschreiben, und noch weniger an, daraus negative Konsequenzen zu ziehen. Die Form allein läßt keine historischen Werturteile zu.

4) Damit hängt ein anderes eng zusammen. Auf den gesamten Erzählungsstoff werden die »Gesetze der Volksdichtung« angewendet. Weil es sich um »volkstümliche Tradition« handelt, überträgt man Gesetze der Dichtung auf einen historischen Stoff. Wie verhängnisvoll das werden kann, hat die Schlußübersicht bei der Darstellung Bultmanns gezeigt (S. 142 ff.). Hier müssen wir kurz darauf zurückkommen, um diese Frage grundsätzlich zu klären. Man wird nichts dagegen einwenden, wenn diese Gesetze an den dichterischen Schöpfungen Jesu erprobt werden. Sie sind Dichtung und unterlagen den »Gesetzen der Volksdichtung«. Bei

Jesu unliterarischer, unreflektierter Art ist das ganz natürlich. Trotzdem sind diese Dichtungen »historisch«, d. h. zum größten Teil echte Schöpfungen Jesu. Anders liegt die Sache hingegen, wenn diese Geschichtserzählungen mit den »Gesetzen der Volksdichtung« beleuchtet werden. Hier besteht die Gefahr, daß die Geschichte zu kurz kommt. Weil die »Technik der Erzählung« ähnlich ist wie in den Märchen, glaubt man zu leicht, die Einzelzüge seien Erfindung. In der Volksdichtung spielt die Zweizahl eine große Rolle. Bultmann weist sie in der synoptischen Tradition häufig nach. Zweimal werden zwei Jünger berufen, zu je zweien sendet Jesus die Missionare aus, zwei Jünger treten in der Geschichte vom Rangstreit, ebenfalls zwei in der Erzählung von den ungastlichen Samaritanern auf. Zwei Wanderer gehen nach Emmaus, zwei Verbrecher werden mit Jesus gekreuzigt. Diese Beobachtung ist an sich richtig. Daß Bultmann aus aller möglichen Literatur und selbst aus der bildenden Kunst Parallelen heranzieht, mag man gelten lassen, aber voreilig ist der Schluß (S. 191), hier liege »ein volkstümliches Motiv der Erzählweise vor, beruhend wohl (!) auf dem Bedürfnis der Anschauung bzw. der Symmetrie«; denn damit wäre die Zweizahl in jedem Falle als Dichtung erwiesen, was sie keineswegs immer ist. Wenn Jesus ein Brüderpaar beruft, so ist die Zweizahl gegeben, das hat mit volkstümlicher Erzählungsweise nichts zu tun. In der Geschichte vom Rangstreit liegt insofern eine perspektivische Verzeichnung vor, als die beiden Jünger dort als Kollektivum auftreten. Das liegt an dem von Albertz besonders betonten Unvermögen des Erzählers, mehr als zwei Personen reden zu lassen. Diese Eigentümlichkeit haben die nt. Erzählungen mit der Volksdichtung gemein. Dadurch entsteht eine Verkürzung der Wirklichkeit, aber es wäre zuviel behauptet, deshalb die ganze Erzählung als Dichtung zu betrachten. Die Zweizahl kann durchaus geschichtlich sein.

Urteilt man dagegen, daß die Erzählung von den Emmausjüngern ihrem ganzen Gehalt nach Dichtung sei, der irgendwie das Motiv des Gottes als Wanderer zugrunde läge — ich setze nur den Fall —, dann ist natürlich die Zweizahl auch ein »volkstümliches Motiv«. Es ist also falsch, jede Zweizahl gleich als volkstümliches Motiv in Anspruch zu nehmen, weil man damit der Geschichte Gewalt antut. Erst wenn der ganze Inhalt sich als legendär erwiesen hat, so daß im ganzen eine Dichtung vorliegt, dann sind auch die Einzelzüge Dichtung. Dasselbe gilt vom

»Gesetz der Dreizahl«. Anderseits darf man, wenn nur Spieler und Gegenspieler auftreten, oder Kollektivbehandlung von Individuen stattfindet — das ist ja auch ein solches »Gesetz der Volksdichtung« — der Inhalt aber glaubwürdig erscheint, höchstens von Verzeichnung oder Verkürzung der historischen Vorgänge, nicht aber von Dichtung reden. Ebenso gefährlich wie der »Sitz im Leben der Gemeinde« sind diese »Gesetze der Volksdichtung«. Daß hier der Historiker das entscheidende Wort behalte, ist dringend erforderlich. Sofern er Formgeschichte und Geschichte vereinigt, muß er sich vor Schematismus hüten. Gesetze der Volksdichtung gelten erst da, wo nach dem Urteil des Historikers wirklich Dichtung vorliegt. Man stempele nicht alles, was so ähnlich gestaltet ist, zu »sekundärer Bildung«[1].

[1] Für die Beurteilung der historischen Echtheit kommt — gerade im Zusammenhang mit den Stilgesetzen — ein psychologisches Moment in Frage, das hier kurz erwähnt sei. Lehrreich ist nämlich ein Aufsatz von L. W. Stern: Zur Psychologie der Aussage (Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswiss. Bd. 22, 1902, Heft 2 und 3). Die Mehrzahl der dort angegebenen Experimente hat für uns hier keine Bedeutung, da sie zur Tradition unseres Stoffes kein Analogon bieten. Man muß auch bedenken, daß flüchtige Augenblickseindrücke nicht entfernt so haften bleiben wie persönliche Erlebnisse auf Grund eines längeren Umgangs. Der Bildungsgrad spielt auch eine Rolle. Trotzdem sind gewisse Gesetze allgemein gültig:

1) Fehler der Auffassung (schlechte Beobachtung, mangelhafte Aufmerksamkeit);
2) Fehler der Erinnerung (cf. Stern S. 344ff.; Schmidt S. 100f.).

Diese Fehler, die die Phantasie gleichsam durch ihre Tätigkeit korrigiert, finden sich auch bei unserem Stoff. Ein Beispiel erläutere das. Stern gibt ein Gerüchtexperiment an. Er liest einem Studenten eine Geschichte vor von der Entdeckung eines Mädchens, das von seiner Mutter jahrelang in einem geheimen Gelaß versteckt gehalten war, und läßt ihn das Gehörte niederschreiben. Diese Niederschrift liest er einem zweiten vor und läßt ihn dasselbe tun wie den ersten usf. Stern erzeugt also künstlich eine »Tradition«, wie sie ähnlich bei volkstümlicher Überlieferung vor sich geht. Die Veränderungen sind augenscheinlich. Aus der Tapetentür der Originalerzählung wird in der ersten Niederschrift schon eine Falltür, aus der Mansarde ein Kellerraum. Die Zeitangabe der Gefangenschaft ändert sich. Während der Autor das Mädchen »in einem verkommenen Zustande« sein läßt, sagt der vierte Erzähler, »sie war zu einem Skelett abgemagert«. Der dritte Nacherzähler weiß schon, daß das Mädchen in Pflege gegeben, die Mutter aber zu lebenslänglichem Kerker verurteilt wurde. Davon steht im Original nichts. Das Schicksal des Mädchens ließ diesem Erzähler keine Ruhe, und er ergänzte nach ähnlichen Vorkommnissen. An und für sich wäre dieses Ende natürlich möglich, und wir hätten keinen Anstoß zu nehmen, wenn wir die Urgestalt des Textes nicht kennten. Wenn die Phantasie lebenswahr ergänzt, so ist das noch nicht historische Wirklichkeit. Stern hat deshalb mit Recht bemerkt: »der wissenschaftlichen Forschungstechnik werden obige Befunde möglicherweise Anlaß geben, die ja bereits in so hohem Maße ausgebildete Quellen-

5) Ist es ein Irrtum, den historischen Wert von Stücken mit Hilfe der Form und der Stilgesetze zu bestimmen, so muß endlich noch darauf hingewiesen werden, daß eine glatte Aufteilung des Stoffes sowohl nach Formen als auch nach geschichtlichem Wert oder bestimmter Tradition, die diesen Wert verbürgt, nicht mehr möglich ist. Wenn wir heute noch quellenmäßig reine Sammlungen von Logien, Streitgesprächen und Novellen nachweisen könnten, dann möchte man sagen, diese Formen verdankten ihren Ursprung besonderen praktischen Bedürfnissen. Die urchristlichen Sammler — von den Streitgesprächen mag man vielleicht absehen können — waren aber keine Interessenten für Literaturformen, und sie würden, könnten sie heute aufstehen, sich höchstwahrscheinlich sehr wundern, wenn sie den Stoff der Evangelien nach formgeschichtlicher Methode zerlegt sähen. Daß geschichtliche Begebenheiten nach sauber abgegrenzten Formen gestaltet werden, ist eine Unmöglichkeit, eher gilt das bei Dichtungen. Hier kann die Phantasie nach ihrem Trieb gestalten, während sie bei geschichtlichen Daten gebunden ist. Daher erklärt es sich, daß manche Paradigmen nicht rein sind, sondern auf der Grenze zur Novelle stehen. Bot eine Heilung den Anlaß zum Disput für Jesus, so mußte dementsprechend berichtet werden, auch wenn der Formgeschichtler nun nicht weiß, ob er eine »Novelle« oder ein »Paradigma minder reinen Typs« vor sich hat. Geriet die

---

kritik und -würdigung dort noch um einen Grad zu verschärfen, wo diese Quellen in Erinnerungsaussagen bestehen«. Dieser Rat ist von Bultmann in reichem Maße befolgt worden. Die Tätigkeit der Phantasie wird kaum geleugnet, selbst Schlatter gibt sie zu, wenn sie auch einer »kraftvollen Zucht« unterworfen gewesen sein soll (cf. Schmidt, Die Stellung der Evangelien, S. 101 Anm. 1). Sie hat zur Legendenbildung geführt, aber ihrer Gestaltungskraft stehen beschränkte Mittel zur Verfügung. Was Schmidt S. 101 an solchen Mitteln nennt, das sind die sonst bekannten »Gesetze der Volksdichtung«. Ähnliche Gesetze, die zur Sagen- und Legendenbildung führen, nennt Bernheim in seinem Lehrbuch (S. 457—468): Sage und Legende sind durch solche Gesetze entstellte Begebenheiten, die völlig dadurch überwuchert sind, so daß es sich nach Bernheim erübrigt, »rationalistisch« nach einem historischen Kern zu suchen, obwohl die Kenntnis solcher Gesetze dazu verleiten könnte, nun mit ihrer Hilfe bis zum Kern vorzudringen. Dieses Unterfangen ist unmöglich, wenn nicht mehrere Berichte vorliegen, die einen Vergleich gestatten. Bezeichnend ist, daß Bernheim und Schmidt bei Legende, Sage und Mythus von solchen Gesetzen reden; denn diese Formen entstehen ja durch sie. Dagegen walten in reinen Geschichtserzählungen diese Gesetze meistens nicht, weil ähnliche Angaben nicht der Phantasie, sondern der Wirklichkeit entstammen. Was oben gegen die zu weitgehende Anwendung der »Gesetze der Volksdichtung« gesagt wurde, bestätigt sich hier.

»Situationsangabe« etwas zu ausführlich, weil man mehr zu berichten wußte — z. B. den Namen eines Kranken — so braucht nicht gleich von Novellistik die Rede zu sein. Kommt eine genauere Ortsangabe vor, so wird der Historiker, wenn er Grund hat, sie für echt halten, auch wenn der Formgeschichtler behauptet, sie widerspräche dem Stil eines Apophthegmas. Was für die Einzelgeschichten gilt, das gilt auch für den »Rahmen der Geschichte Jesu«. Mit Recht verwahrt sich K. L. Schmit in seinem neuesten Buch dagegen, daß nun konsequent alle Situationsangaben für unecht und literarisch gehalten werden (S. 90). Ein literarischer Rahmen würde viel einheitlicher sein als der z. B. bei Markus vorliegende. (Lukas glättet und verbindet schon mehr.) Es kommt also für die Betrachtungsweise darauf an, ob man den Ton auf »Form« oder »Geschichte« legt. Wer gern reine Formen haben will, entledigt sich lästiger Geschichtsangaben (so z. B. Bultmann). Wer dagegen davon überzeugt ist, daß solche Angaben wertvoll sind, der wird sie beibehalten und lieber auf reine Formen verzichten in der Erkenntnis, daß das Leben sich nicht nach reinen Formen abspielt und dementsprechend eine literarische Gestaltung, die noch einigermaßen an Erinnerung gebunden ist, auch nicht reine Formen zeitigen kann. Es ist methodisch konsequent, sein Hauptaugenmerk auf die Erfassung der literarischen Gattung zu richten, aber bedenklich, wenn man sie nicht mehr rein erfassen kann, sie durch Streichungen künstlich herzustellen.

Sofern also Form und Stil sich irgendwie anmaßen, über die Echtheit einer Geschichte, einer Situationsangabe oder dergleichen entscheiden zu wollen, müssen sie in ihre Schranken verwiesen werden. Die Formgeschichte ist für die Betrachtung der bisher stark vernachlässigten Formen nützlich und wertvoll, aber sie darf nicht beanspruchen, nach ihren methodischen Grundsätzen »Geschichte« machen zu wollen. Was dabei herauskommt, haben die bisherigen Ausführungen unter No. 1) bis 5) ja deutlich gezeigt. Man betont zwar, es sei unstatthaft, die literarische Frage mit der historischen nach der Echtheit zu vermengen, und das ist, wenn es voreilig geschieht, auch vom Übel. Aber die ganze Darstellung der formgeschichtlichen Arbeiten hat doch auch gelehrt, wie bedenklich es ist, ohne Rücksicht auf die Methode einer richtigen Geschichtsforschung nur mit literarischer Einstellung zu arbeiten. Die Evangelien sind geschichtliche Quellen und müssen in erster Linie historisch-kritisch betrachtet werden. Gewiß soll nicht der

Historiker gelobt werden, der »mit gesunden Sinnen möglichst Vieles für echt hält« (Schmidt S. 133), aber ebensowenig kann man einem Formgeschichtler zustimmen, der — mit einem bestimmten Formideal im Kopf — an seinen Stoff herangeht. Der Historiker wird die Formgeschichte als ein neues, feineres Instrument in die Hand nehmen, um in seinem Urteil ein Stück weiterzukommen, aber sie bleibt sein Instrument, eines unter vielen. Deshalb darf sich die Frage »Formgeschichte und Geschichte« nicht zu einem drohenden: Formgeschichte oder Geschichte? auswachsen, wie es jetzt den Anschein hat, sondern die Geschichte bleibt in jedem Falle das Übergeordnete, und die Formgeschichte wird sich ihr eingliedern lassen müssen, da sie nach ihren Leistungen nicht das Recht hat, eine selbständige Stellung für sich zu beanspruchen.

6) Das Verhältnis von Formgeschichte und Literaturgeschichte ist endlich bei Darstellung der formgeschichtlichen Methode nicht zu übersehen. Die urchristliche Literaturgeschichte ist schon älter als die Formgeschichte. Sie ist angeregt von Overbeck in seinem bedeutsamen Aufsatz: »Über die Anfänge der patristischen Literatur« (Historische Zeitschr. 1882 S. 417—472). Dort hat er ausgeführt, daß eine literaturgeschichtliche Betrachtung des NT am Platze sei, da »jede wirkliche Literaturgeschichte zugleich eine Geschichte der literarischen Formen ist«. Seine Gedanken sind von Jordan in die Tat umgesetzt, so daß man jetzt mehr und mehr von einer altchristlichen Literaturgeschichte redet. Weitere Arbeit ist von Wendland (Die urchristlichen Literaturformen), J. Weiß (Artikel in RGG.) und Staehlin (Von Christ-Schmidt VII 2 S. 907 ff.) geleistet worden. Wie sind nun die Evangelien als Gesamtkomposition zu beurteilen und in die Literaturgeschichte einzureihen? Das ist die Frage, die uns hier beschäftigt. Es war beabsichtigt, in einem besonderen Paragraphen darüber zu sprechen unter Anknüpfung an die Ausführungen von J. Weiß (Das älteste Evangelium, 1903, S. 5 ff.), den eben genannten Aufsatz Overbecks und die Vermutung Greßmanns (Vom reichen Mann uud armen Lazarus, Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse 1918 No. 7 S. 2), sowie unter Heranziehung der Vita Apollonii des Philostrat und der Apophthegmata patrum als Analogiebeispiele. Inzwischen hat nun die schon öfters genannte Schrift von K. L. Schmidt diese Aufgabe in noch umfassenderer Weise behandelt, so daß sich weitere Ausführungen hier erübrigen. Schmidt hat

gezeigt, daß Vergleiche der Evangelien mit Xenophons Memorabilien oder Philostrats Vita Apollonii wenig ertragreich sind (S. 60f. und S. 82f.). Da die Persönlichkeit des Verfassers völlig zurücktritt, haben sie mit Biographie wenig zu tun. Der Achikar-Roman bietet der Durchführung des Vergleichs ebenfalls wesentliche Schwierigkeiten. Die glatte romanhafte Erzählung, in die allerdings zwei größere Spruchstücke eingebettet sind, hat mit den Mosaikstücken der Evangelien doch wenig Ähnlichkeit. Ebensowenig helfen uns neuere Märchensammlungen aus Palästina (H. Schmidt-Kahle). K. L. Schmidt ist deshalb der Meinung, daß die den synoptischen Evangelien nahestehende zeitgenössische Literatur wenig ergiebig ist, er sucht den Vergleichsstoff, wo er ihn findet, und zieht die Franziskus-Legende, das mittelalterliche Faustbuch, die Tradition über den großen Maggid (S. 112ff.), Anekdoten über Friedrich den Großen und selbst die Lehren des Sadhu Sundar Singh (S. 73) heran, um zu zeigen, daß die drei ersten Evangelien volkstümliche Bücher sind und nach Art ihrer Entstehung zur Kleinliteratur gehören. Damit ist der Ausdruck »Formgeschichte der Evangelien« im Gegensatz zur Literaturgeschichte erneut gerechtfertigt, wie es bereits früher (S. 2) geschah. Die Formgeschichte ist eine Unterart der Literaturgeschichte, anders ausgedrückt: Jede Literaturgeschichte ist zugleich Formgeschichte, aber nicht jede Formgeschichte auch Literaturgeschichte.

Was sind nun die Evangelien selbst? Daß sie nicht Literatur sind, sondern dem gebildeten Hellenen als »wahre Monstra« erschienen, hat E. Norden gelegentlich bemerkt. Als »Literaturform« haben sie sich auch nicht durchgesetzt. Deshalb betonen Bultmann und Dibelius die Einzigartigkeit der Evangelien mit Recht und halten das Suchen nach Analogien für aussichtslos. Schmidt hat mit Erfolg gezeigt, daß diese Evangelien Volksbücher sind, wie sie auch noch heute entstehen. Freilich gibt er sich über den Wert solcher Analogien keinen Täuschungen hin. Sie hellen die Entstehung nicht auf, sondern beweisen nur, daß etwas Ähnliches möglich war. Genau so ging es uns ja, wenn man zu den einzelnen literarischen Gattungen Parallelen sucht, aber der Charakter der Evangelien wird doch deutlich erkannt. Sie sind keine »Biographien«, keine »Propagandaschriften für die Mission«, sondern »volkstümliche Kultbücher«, dem »immanenten Kult« der Gemeinde entstammend, der als Ausdruck einer seelischen Stim-

mung zu verstehen ist, die nach dem Ostererlebnis die Gemeinde beherrschte. So gedeutet, stimmen alle Formgeschichtler überein. So erklärt es sich, daß Jesus im Mittelpunkt steht, daß der Lehrer und Kyrios durcheinander gehen, weil durch dieses Erlebnis kein radikaler Wechsel in der Wertung der Person Jesu entsteht, so daß der »Christus nach dem Fleisch« nun völlig vergessen wäre, wie es bei Paulus scheint, sondern nun die alte und neue Anschauung durcheinandergehen. So mischen sich Geschichte und Mythus.

Das ist nun keine neue Erkenntnis. Der alte Kampf um den »historischen Jesus« und sein Verhältnis zum Christus ist hier nicht dogmatisch, sondern literarisch gewertet, wie es schon früher geschah, wenn man bestimmte Traditionsstücke der »Gemeindetheologie« oder dem Evangelisten zuschob. Bei der Betrachtung des Redaktionsprozesses tritt auch der Gedanke auf, daß Matthäus und Lukas den Markus entmythisiert haben durch Aufnahme von Q, wo Jesus vorwiegend als der Mensch erscheint. Wir haben aber schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß Markus, der nach neuester Meinung neben Johannes das am stärksten mythische Buch ist, auch sehr alte und Jesus menschlich schildernde Stücke enthält. Man kann das Verhältnis von Jesus und Christus entwicklungsmäßig darzustellen versuchen, unter Zugrundelegung von »Quellen« (Markus-Q) oder von »literarischen Gattungen« (Redestoff, Apophthegmen-Legenden und Geschichtserzählungen) oder endlich, wie es bisher schon geschah, durch Unterscheidung von Urgestein und Gemeindetheologie, Tradition und Redaktion, es ist jedesmal nur ein anderes Einteilen derselben Stoffmasse, niemals geht das Exempel glatt auf, so daß nach einem dieser Gesichtspunkte eine reinliche Scheidung möglich wäre. Auch die formgeschichtliche Methode ist hier unzulänglich. Diese in der Überlieferung begründete Schwierigkeit vermag aber die Erkenntnis nicht zu erschüttern, die die Formgeschichte gebracht hat, daß man die Bedeutung der »Evangelisten« für die Gestaltung ihres Stoffes nicht überschätzen darf und das Schwergewicht der Entwicklung in die vorliterarische Zeit fällt. Tradition und Komposition sind auseinanderzuhalten (Schmidt S. 57 [gegen Zahn] und S. 59). Man darf die Evangelien nicht mit den Augen eines Papias oder Justin betrachten. Man darf sie nicht mit hellenistischer Literatur vergleichen und ihnen dann Mängel vorwerfen, deren sich die Redaktoren gar nicht bewußt waren oder die sie

nicht ändern konnten. Die Evangelien sind nicht in die »Hochliteratur«, sondern in die »Kleinliteratur« einzureihen. Man bezeichnet sie am besten als »kultische Volksbücher«.

7) Zur Behandlung des Problems »Formgeschichte und Geschichte« gehört noch die Frage nach dem Ergebnis der Erarbeitung einer Entwicklung der Tradition. Hat die Formgeschichte neue Aufschlüsse gegeben? Was hat sie gegenüber ihren Vorgängern erreicht? Wir lenken unseren Blick auf Herder zurück. Er hatte die Tradition dem Stand der Evangelisten zugeschrieben und damit eine neue soziologische Geschichtsbetrachtung eingeführt. Seinen Gedanken der volkstümlichen Tradition hat die Formgeschichte fortgesetzt. Ihr Versuch (bei Dibelius), mehrere »Stände« für die Tradition festzustellen, ist nicht geglückt. Über die allgemeine Erkenntnis, daß es sich um volkstümliche Tradition handelt, kommt man nicht hinaus. Wir sahen aber früher, daß Herder sein soziologisches Bild durch individualistische Züge entstellte (S. 14 f.), indem er die Tradition der Evangelisten noch weiter zurück auf die Hauptapostel zurückführte. Die Klarheit seiner Ausführungen und auch der Gieselers wurde dadurch beeinträchtigt, daß man der Tradition der Kirchenväter über die Entstehung der Evangelien Konzessionen machte. Die Formgeschichte hat jede Personenfrage konsequent aus ihrer Darstellung ausgeschaltet. Sie läßt die Tradition der Kirchenväter (z. B. die Papiasnotizen) ebenso beiseite wie sie alle Versuche, »Petrusgeschichten« herzustellen, verurteilt, bleibt also bewußt soziologisch. Jülicher hat in seiner Besprechung der Bertramschen Arbeit bemerkt, in der Überlieferung pflanze sich doch immer nur das Zeugnis einzelner fort und einzelne hätten sie maßgebend beeinflußt (Theologische Literaturztg. 1923 No. 1 Sp. 9—11). Ihm wirft K. L. Schmidt vor, daß er zu individualistisch denke, um die neue Auffassung gerecht beurteilen zu können (Schmidt S. 123 Anm.). Der Kampf zwischen individualistischer und soziologischer Geschichtsauffassung wird hier entbrennen. Wir haben oben (S. 13) bemerkt, daß man mit bloßen Gesetzen der Tradition nicht auskomme, und immer wieder gedrängt werde, nach gestaltenden Personen zu fragen. Dies Verlangen lehnt die Formgeschichte bewußt ab, aber der Streit wird lediglich akademisch bleiben. Jülicher hält die Papiasnotizen in gewissem Umfange fest (cf. seine Einleitung in das Neue Testament, 5./6. Auf. 1906, S. 262 ff. und S. 274 ff.), aber die Apostel sind doch lediglich schützende Autori-

täten, die hinter den Evangelienschreibern stehen. Ihr Einfluß auf die Gestaltung der Tradition ist gering veranschlagt[1]. Die Annahme, daß sie die letzten Urheber der Tradition seien, macht uns die Entwicklung des Stoffes bei der Mangelhaftigkeit unserer Überlieferung um nichts verständlicher. Wir würden wieder dahin kommen, daß sie »das Material« angegeben haben, das die Evangelisten oder sonstige Tradenten gestalteten; wie es aber aussah, wissen wir nicht. Unser Stoff hat seine Form auf jeden Fall durch volkstümliche Tradition erhalten. Darin besteht die formgeschichtliche Auffassung zu Recht. Anderseits kann die Echtheit der Überlieferung nur garantiert sein, wenn das Zeugnis von Autoritäten dahinter steht. Man kann also, wenn nicht alles »Gemeindeproduktion« sein soll, der Augenzeugen nicht entraten. Individualistische und soziologische Auffassung sind beide im Recht, aber beide außerstande, uns ein genaues Bild von der urchristlichen Tradition zu geben.

Wichtiger ist die Auseinandersetzung über die Quellen, die die formgeschichtliche Methode erneut in Gang gebracht hat. Wir haben bei der Einzeldarstellung wiederholt auf dieses Problem hinweisen müssen[2]. Zwar stützen sich die Formgeschichtler auf die Zweiquellentheorie, aber sie erkennen noch nicht — wenigstens Dibelius und Bultmann — daß sie tatsächlich erheblich davon abweichen. Schmidt hat in seiner neuesten Arbeit erst klar ausgesprochen, daß es mit bloßer Anerkennung der Zweiquellen-, Markus- oder Urmarkus-Hypothese nicht getan sei (S. 88, cf. auch S. 127), da man hinter die Quellen zurückgelangen will. Sie werden damit zu bloßen »Durchgangsstadien«, denen keine entscheidende Bedeutung zukommt. Im Grunde ist jedes Einzelstück eine Quelle für sich, dessen Entwicklung man verfolgt, dessen Urform hinter Markus und Q liegt (cf. Bultmann S. 5/6 zu Mc 3_{22-30} und Par.). Das Verhältnis von Markus zu Q verschiebt sich auch, da die genauere Abgrenzung der Formen zahlreiche angehängte Logien freimacht, die nun zum Redestoff gehören. An die Stelle des Gegensatzes Markus—Q tritt der neue Gegensatz: Redestoff — Erzählungsstoff, der sich mit den »Quellen«, die beides enthalten, nicht mehr deckt. Die Tatsache, daß Markus Logien enthält,

[1] Jülicher sagt S. 264: »Die Entscheidung kann hier nicht gefällt werden; am leichtesten wird sie dem, der die Tradition des zweiten Jahrhunderts allesamt für nichts achtet«.

[2] Z. B. S. 50/51. 108. 111/12. 118. 128f. 136ff. u. a. a. O.

die auch in Q stehen, verwirrt die Klarheit der Quellenabgrenzung noch. Dazu kommt die Verschiedenheit von Q bei Matthäus und Lukas und der Gegensatz von palästinensischer und hellenistischer Tradition, die die Entstehung von Q so kompliziert machen, daß von einem Verfasser kaum noch die Rede sein kann. Entscheidend von all diesen Beobachtungen ist das Verhältnis von Markus und Q und die Tatsache, daß die Quelle Q, wie sie uns vorliegt, schon redigiert ist und wir »hinter Q« zurückgelangen können. Damit wird sie zu einer ständig sich wandelnden flüssigen Traditionsschicht gestempelt, oder, wie Dibelius sagt, Q ist keine Schrift, sondern eine Schicht. Diese Vorstellung lag ja nicht mehr fern, wenn man sich, um aller Schwierigkeiten Herr zu werden, zu der Annahme entschloß, daß Q sich vor und nach Markus entwickelt habe und — so wird man hinzufügen müssen — auch noch zwischen Matthäus und Lukas. Die Frage: Traditionsschichten oder Quellen? ließe sich am besten erörtern an einer Hauptquelle, eben Q. Ein besonderes Kapitel sollte darüber handeln und zeigen, daß die formgeschichtliche Methode in der Lage ist, die Zweiquellentheorie, der wir nie ganz froh wurden, wie die zahlreichen Urmarkus-Versuche zeigen, zu wandeln. Hier, wo nicht mit konstruktiven Geschichtsbetrachtungen, sondern mit konkreten, vergleichbaren Texten gearbeitet werden muß, sind am ehesten fruchtbare Ergebnisse zu erzielen. Da der Rahmen dieser Arbeit aber erheblich überschritten wäre, mußte diese Untersuchung ausgeschaltet werden. So viel sei jedoch gesagt, daß eine solche Untersuchung nicht vom Einzelstück ausgehen darf und damit Q in einen Haufen Atome auflöst, die wie bei Bultmann bald hier und bald dort stehen, sondern der Reihenfolge der Stücke nachgeht, wie sie uns Wellhausen und Harnack festgestellt haben, um dann durch Vergleich der jeweiligen Einordnung innerhalb der Evangelien, durch Vergleich der Formen und ihrer Wandlungen zu zeigen, daß Q eine sich entwickelnde Schicht ist. Alles in allem: die Formgeschichte begnügt sich nicht mit Quellen, die sie zu bloßen Durchgangsstadien degradieren möchte, und kommt doch, wie Albertz zeigt, auf neue Quellen oder Sammlungen (Streitgespräche und Antithesen). Wenn die einzelnen Stoffe besonderen Zwecken dienten, wird man sie besonders gesammelt haben. Ob sich das noch feststellen läßt? Ob es z. B. Sammlungen von Wundergeschichten gegeben hat, von denen schon

Herder spricht? Ob hinter Markus und Q nicht eine Reihe neuer Sammlungen hervortreten werden? Weitere Untersuchungen müßten das lehren[1]. Aus diesen Andeutungen dürfte aber zur Genüge hervorgehen, wie recht wir getan haben, die Formgeschichte zu Eingang dieser Arbeit in die »Geschichte des synoptischen Problems« einzureihen (cf. oben S. 5—8).

[1] E. D. Burton, A Source Book for the Study of the Teaching of Jesus, 1923, vertritt eine Fünfquellenhypothese (vier vormarcinische und Markus), ein Zeichen, daß man in der Quellenfrage neue Wege sucht. (Cf. auch Eduard Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums Bd. 1.)

Aufriß der Arbeit.

		Seite
	Einleitung: Die formgeschichtliche Literatur und die aus ihr sich ergebende Tendenz der formgeschichtlichen Methode	1—4
	Kapitel I.	
	Die Vorläufer der formgeschichtlichen Methode . . .	4—51
§ 1.	Die formgeschichtliche Methode und ihr Verhältnis zur Geschichte des synoptischen Problems	4—8
§ 2.	Von Eichhorn bis zur Gieselerschen Traditionshypothese . . . . (Eichhorn S. 8—11. — Herder S. 11—17. — Krummacher S. 17—20. — Schleiermacher S. 20—23. — Eckermann S. 23. — Gieseler S. 23—27.)	8—27
§ 3.	Der Rückschlag gegen die Traditionshypothese . . . . . (D. Fr. Strauß S. 27—30. — Wilke S. 30—33. — Holsten S. 34—35. — Rückblick S. 35—37.)	27—37
§ 4.	Die unmittelbaren Vorläufer der formgeschichtlichen Methode . . . (Gunkel S. 37—39. — Olrik S. 40—41. — Wellhausen S. 41 bis 42. — Wendling und v. Soden S. 42—43. — J. Weiß S. 42 Anm. — E. Norden S. 44—45. — A. Jülicher S. 45—46. — K. L. Schmidt S. 46—49. — W. Wrede S. 47—48 in der Anm.)	37—49
§ 5.	Zusammenfassung und Ausblick	49—51

Seite

Kapitel II.

Kritische Darstellung der bisher vorliegenden formgeschichtlichen Arbeiten . . . . . 52—185

a) Dibelius . . . . . 52—82

§ 1. Die methodische Grundlage . . . . . 52—57

§ 2. Das Paradigma . . . . . 57—70

(Unzulänglichkeit des analytischen Verfahrens S. 57—59, des konstruktiven Verfahrens S. 59—62. Unklarheit des Begriffs »Kerygma« S. 62—64. Kein Nachweis von Paradigmen im NT möglich S. 64—65. Der zweite Klemensbrief S. 65—68. Ergebnis S. 69—70.)

§ 3. Die Novelle . . . . . 70—78

(Der Erzählerstand S. 70. Stilistische Eigentümlichkeiten nicht durchschlagend S. 70—73. Die Grenzen zwischen Paradigma und Novelle nicht scharf zu ziehen, S. 73—76. Die Formwerdung nicht dargestellt, S. 76—78.)

§ 4. Die Paränese . . . . . 78—82

(Paränese und Redequelle S. 78—80. Paränese im Verhältnis zu Paradigma und Novelle S. 80—82. Unzulänglichkeit der konstruktiven Methode S. 82.)

b) Bultmann . . . . . 82—144

§ 1. Methodische Grundsätze. Aufriß des Buches . . . . . 82—85

§ 2. Die Apophthegmata . . . . . 85—106

a) Streit- und Schulgespräche . . . . . 86—100

(Analyse S. 86—93. Kritische Prüfung des Resultats S. 93—96. Die »ideale Szene« S. 96—99. Thesen S. 99—100.)

b) Die biographischen Apophthegmata . . . . . 100—106

(Analyse S. 100—102. Resultat S. 102—103. Die »biographische Szene« S. 103—106.)

§ 3. Die Herrenworte . . . . . 106—117

(Darstellung der Einteilung S. 106—108. Die Logien S. 108 bis 111. Beispiele S. 110—111. Die »Tendenzen« S. 111—113. Dalman und Bultmann S. 113—116. Methodisches S. 116—117.)

§ 4. Kurze Übersicht über die Behandlung der übrigen Gruppen von Herrenworten . . . . . 117—121

(Prophetische und apokalyptische Worte S. 117—118. Ich-Worte S. 118—119. Gesetzesworte und Gemeinderegeln S. 119. Gleichnisse S. 119—121.)

§ 5. Der Erzählungsstoff und seine Tradition . . . . . 121—135

(Wundergeschichte und Apophthegmata S. 121. Form und Geschichte S. 121 f. Tendenz und Bedeutung der πίστις S. 122 bis 126. Topik S. 126—128. Der Boden der Tradition S. 128 bis 130. Anhang S. 130. — Geschichtserzählung und Legende S. 131 ff. Formgeschichte und Psychologie S. 132—134. Ergebnisse S. 134—135.)

Seite

§ 6. Die Redaktion des Traditionsstoffes . . . . . 135—144
(Stufen der Redaktion S. 135—136. Redaktion des Redestoffes (Q) S. 136—139. Komposition des Markusevangeliums S. 139—141. Matthäus und Lukas 141—142. Resultat der Arbeit S. 142—144.)

c) Albertz . . . . . 144—170

§ 1. Die Analyse der Streitgespräche . . . . . 144—152
(Bedeutung der Sammlungen S. 144—146. Tradition der ersten Sammlung S. 146—150, der zweiten S. 150—152.)

§ 2. Die »Ergebnisse« . . . . . 152—158
(Bedeutung des Urgesprächs S. 152—154. Die Erzählung S. 154—155. Zweck der Erzählung S. 155. Aufzeichnung und Sammlung S. 156. Thesen S. 156—158.)

§ 3. Die Geschichte der Ausdrucksform . . . . . 158—170
(Streitgespräch und synoptische Gesprächsüberlieferung S. 158 bis 162. Streitgespräch und Streitworte S. 162—164. Zusammenfassung S. 164/65. Geschichte des Streitgesprächs S. 165—167. Kritische Thesen S. 167—169.)

d) Bertram . . . . . 170—185

§ 1. Die Bedeutung des »Kultus« . . . . . 170—174

§ 2. Die kultischen »Motive« . . . . . 174—178

§ 3. Kritik und Vergleich . . . . . 178—185
(Unklare Definition der »Motive« S. 178—179. Verhältnis zu Schmidt und Bultmann S. 180—182. Kult und Geschichte S. 182—185.)

Kapitel III.

Die Formgeschichte als Methode . . . . . 186—234

Einleitung . . . . . 186—187

§ 1. Die Terminologie . . . . . 187—208
(Die Termini und der methodische Ansatz S. 187—191. Das »Paradigma« S. 191—198. Wundergeschichte und Novelle S. 198 bis 200. Die Paränese S. 200—201. Geschichtserzählungen und Legenden S. 201—206. Resultat S. 206—208.)

§ 2. Stil und Form . . . . . 208—211

§ 3. Form und Geschichte . . . . . 212—234

1) Form und Sitz im Leben . . . . . 212—214

2) Form und »Kult« . . . . . 214—220

3) Form und Echtheit . . . . . 220—223

4) Die Gesetze der Volksdichtung und die Echtheitsfrage . . . 223—225

5) Form und Geschichte im Verhältnis zueinander . . . . . 226—228

6) Formgeschichte und Literaturgeschichte . . . . . 228—231

7) Formgeschichte und »Geschichte der Tradition« . . . . . 231—234

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5218

Gladstone's Library
ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
2

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Die formgeschichtliche Methode

Eine Darstellung und Kritik

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems

von

Erich Fascher
Lic. theol. zu Göttingen

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1924

Beihefte

zur

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

1. Heft:

Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium

Eine Untersuchung von

Lic. theol. **Martin Werner** in Bern

Großoktavformat — 224 Seiten — 1923 — 6 Mk.

Die

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde der älteren Kirche

ist im Jahre 1900 von Prof. D. **Erwin Preuschen** begründet worden und wird, nach dessen Tode im Jahre 1920, von Prof. D. **Hans Lietzmann** in Berlin fortgeführt. Sie will ein Sammelpunkt sein für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie beschränkt sich daher nicht auf das Gebiet des Neuen Testaments, sondern berücksichtigt ebenso die nichtchristliche Umwelt, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden der alten Kirche zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der älteren Zeit (bis zum V. Jahrh.). Denn eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, welche die älteste Geschichte des Christentums bietet, kann nur von einer mehrere Jahrhunderte der Kirchengeschichte und zugleich die gesamte spätantike Kultur umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den Herausgeber, Professor D. **Hans Lietzmann** in **Berlin-Wilmersdorf, Berlinerstr. 61** (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand einzuliefern. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften in einem Umfange von wenigstens 5 Bogen oder in Doppelheften. Der Durchschnittspreis für den Druckbogen ist 70 Pfennige. Die Hefte sind nur im Abonnement käuflich.

Der Herausgeber:
H. Lietzmann

Der Verleger:
A. Töpelmann

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des Neuen Testaments
Geschichte und Religion des Urchristentums

von

Prof. D. **Rudolf Knopf**, Bonn

(Sammlung Töpelmann: Die Theologie im Abriß, Band 2)

Unter Mitwirkung von Professor D. **Hans Lietzmann**, Berlin
bearbeitet von Professor D. Dr. **Heinrich Weinel** in Jena

Großoktavformat — 422 Seiten — 1923 — Geh. 5.–, geb. 6.50 Mark

---

Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments

Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen

zusammenfassend untersucht

von

Prof. D. Dr. **Carl Clemen** in Bonn

Zweite vollständig neubearbeitete und stark vermehrte Auflage

Großoktavformat — Umfang etwa 30 Bogen

Die 1. Hälfte (6 Mk.) erschien im Juni, die 2. Hälfte erscheint im Okt. 1924

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen unter Mitwirkung von namhaften Fachgelehrten

herausgegeben von

G. Beer-Heidelberg, **O. Holtzmann**-Gießen, **I. Rabin**-Breslau

II. Seder 1. Traktat

Schabbat (Sabbat)

Text, Übersetzung und Erklärung

von

D. Dr. Wilhelm Nowack

früher ord. Prof. an der Universität Straßburg

Gr. 8° — 160 S — 1924 — Subskr.-Preis 8 Mk., Einzelpreis 9 Mk.

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher

ihre Leistungen und ihre Schäden

Vierte, vollständig umgearbeitete Auflage der Schrift:

Von Schleiermacher zu Ritschl

von

Prof. D. **Ferdinand Kattenbusch** in Halle

Großoktavformat — 132 Seiten — 1924 — geh. 3.50 Mk., geb. 4.60 Mk.

Organische Grundlagen der Religion

Eine formale Untersuchung

von

Priv.-Doz. Lic. Dr. **Heinrich Adolph** in Gießen

Großoktavformat — 116 Seiten — 1924 — 2.50 Mk.

Griechisch-Deutsches Wörterbuch

zu den

Schriften des Neuen Testaments

und der übrigen urchristlichen Literatur

von

Erwin Preuschen

Zweite Auflage, vollständig neu bearbeitet von

Walter Bauer

ord. Prof. d. neutestamentlichen Theologie in Göttingen

Das Werk befindet sich im Druck. Die erste Lieferung wird bestimmt im Winter 1924 ausgegeben werden. Die weiteren Lieferungen werden in kurzen Zwischenräumen folgen.

Die **Voraus**besteller erhalten einen **Vorzugs**preis und es wird deshalb um Aufgabe von **Voraus**bestellungen gebeten. Der Preis wird den Zeitverhältnissen entsprechend mäßig sein.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena